

Годъ 2-й

2000

# ХРИСТИАНСКІЙ ВОСТОКЪ

СЕРІЯ, ПОСВЯЩЕННАЯ ИЗУЧЕНІЮ  
ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВЪ АЗІИ И АФРИКИ

ТОМЪ 2 (VIII)

НОВАЯ СЕРІЯ



**2000-летию Рождества Христова  
1700-летию принятия Арменией христианства  
посвящается**



Год 2-й

2000

# **ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОК**

**СЕРИЯ, ПОСВЯЩЕННАЯ ИЗУЧЕНИЮ  
ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ АЗИИ И АФРИКИ**

**ТОМ 2 (VIII)  
НОВАЯ СЕРИЯ**

**Издание Российской Академии наук  
и  
Государственного Эрмитажа**

**Издательство «Алетейя»  
Санкт-Петербург  
Москва  
2001**

ББК Э37-39(5)-117.3+Э37-39(6)-117.3

УДК 281.5

Х 93

Христианский восток. Т. 2 (VIII): Новая серия. — СПб.: Алетейя, 2001. — 544 с.

ISBN 5-89329-282-0

**Главный редактор**  
М. Б. Пиотровский

**Зам. Гл. редактора**  
М. ван Эсбрук

**Редакционная Коллегия**

В. А. Арутюнова-Фиданян; Д. Е. Афиногенов;  
В. А. Лившиц; Ю. Н. Литвиненко; В. М. Лурье;  
А. В. Муравьев (*ответственный секретарь*);  
И. П. Медведев; Е. Б. Смагина; С. Б. Чернецов;  
М. А. Шанидзе.

**Председатель Редакционного совета**  
Г. М. Бонгард-Левин

**Редакционный совет**

С. С. Аверинцев (Вена); З. Н. Алексидзе (Тбилиси); С. С. Аревшатян (Ереван); В. В. Асмус (Москва); Г. Бауэрсок (Принстон); С. Брок — *зам. Председателя* (Оксфорд); Н. Г. Гарсоян (Нью-Йорк); Ж. Дагрон (Париж); А. И. Еланская (С.-Петербург); У. Занетти (Брюссель); И. Зетеишвили (Висагинас); А. Я. Каковкин (С.-Петербург); С. П. Карпов (Москва); М. Кропп (Висбаден/Бейрут); Г. Г. Литаврин (Москва); М. С. Мейер (Москва); Е. Н. Мешерская (С.-Петербург); В. С. Мясников (Москва); П. Мурадян (Ереван); Г. Ньюли (Рим); Т. Орланди (Рим); Л. Рюдэн (Уппсала); С. Х. Самир (Рим/Бейрут); Р. Тафт (Рим); А.-Э. Тахиаос (Афины); Р. Томсон (Оксфорд); М. К. Трофимова (Москва); Б. Уттье (С.-Мартэн-де-ля-Мер); Б. Л. Фонкич (Москва).

**Editor-in-Chief**

M. B. Piotrovski

**Deputy Chief Editor**

Michel van Esbroeck

**Editorial Board**

V. Arutunova-Fidanian, D. Afinogenov, S. Chernetsov, V. Livschitz, Yu. Litvinenko, B. Lourié, I. Medvedev, A. Mouraviev (*Executive Secretary*), M. Šanidze, E. Smagina.

**Chairman of the Editorial Council**  
G. M. Bongard-Levin

**Editorial Council**

S. Averintsev (Moscow); Z. Alexidze (Tbilisi); S. Arevšatjan (Erevan); V. Asmus (Moscow); G. W. Bowersock (Princeton); S. P. Brock (Oxford) — *Deputy Chairman*; G. Dagron (Paris); B. L. Fonkič (Moscow); N. Garsoïan (New York); A. Kakovkin (Saint-Petersburg); S. P. Karpov (Moscow); M. Kropp (Wiesbaden/Beirut); G. G. Litavrine (Moscow); É. Meščerskaya (Saint-Petersburg); M. S. Meyer (Moscow); P. Mouradyan (Erevan); V. S. Myasnikov (Moscow); T. Orlandi (Rome); B. Outtier (St-Martin-de-la-Mer); L. Rydén (Uppsala); S. K. Samir (Rome/Beirut); A. É. Tachiaos (Athens); R. Taft (Rome); R. Thomson (Oxford); M. K. Trofimova (Moscow); A. I. Yelanskaya (Saint-Petersburg); U. Zanetti (Brussels); I. Zeteișvili (Visaginas).

ISBN 5-89329-161-1

**Издание осуществлено при финансовой поддержке  
холдинговой компании «ИНТЕРРОС»**

© Авторы статей. 2001

© Издательство «Алетейя»  
(Санкт-Петербург), 2001

# СОДЕРЖАНИЕ

## Статьи

D. AFINOGENOV (Moscow). A mysterious saint: St. Theodosia, the martyr of Constantinople [Таинственная святая: св. Феодосия, мученица Константинопольская] .....	3
S. BROCK (Oxford), A. MURAVIEV (Moscow). The Fragments of the Syriac Julian Romance from the manuscript <i>Paris. Syr 378.1</i> [Фрагменты сирийского Романа о Юлиане из рукописи <i>Paris. Syr 378.1</i> ] .....	14
S. B. CHERNETSOV (St. Petersburg). Riches and Honor of Ethiopian kings [Блеск и нищета эфиопских царей] .....	35
M. VAN ESBROECK (München). Un Dialogue entre Basile et Grégoire conservé en géorgien [Диалог между Василием и Григорием, сохранившийся на грузинском] .....	56
C. A. ФРАНЦУЗОВ (С.-Петербург). «Что значит имя?» (о происхождении и значении имени Абраха: разрушение стереотипа) .....	102
H. Г. ГАРСОЯН (Нью-Йорк). Был ли созван собор в Вадаршапате в 491 году? .....	116
E. KIRIA (Tbilisi). The «De Oratione Dominica» of Gregory of Nyssa and its Old Georgian translation [«О молитве Господней» Григория Нисского в древнегрузинском переводе] ...	121
H. ХУЦИШВИЛИ (Тбилиси). Образование землевладения Иерусалимских монастырей в Грузии .....	126
B. М. ЛУРЬЕ (С.-Петербург). Из Иерусалима в Аксум через храм Соломона: архаичные предания о Сионе и Ковчеге Завета в составе <i>Кебра Негест</i> и их трансляция через Константинополь .....	137
A. Н. МКРТЧЯН (Ереван). Арабские источники «Лечебника лошадей и вообще вьючных животных» Фараджа Сирийца .....	208
B. OUTIER (Paris). Deux fragments onciaux inédits d'un Lectionnaire Géorgien de Jérusalem (V) 1 [Два неизданных унциальных фрагмента грузинского Иерусалимского лекционария] .....	220
G. J. REININK (Groningen). Early Christian reactions to the building of the Dome of the Rock in Jerusalem [Ранние христианские отклики на строительство Купола Скалы в Иерусалиме] .....	227
A. С. СЛУЦКИЙ (С.-Петербург). Диалог священнослужителей после Великого Входа в славянских служебниках XIII—XIV веков .....	242
B. П. СТЕПАНЕНКО (Екатеринбург). Пакурианы в Византии. К дебатам об этнической принадлежности т. н. армяно-ивирских фамилий ....	255

## Сообщения и заметки

M. ALBANI (Leipzig), U. GLEßNER (Hauburg). It's not a game, it's a ... a handy (astronomical?) instrument! A reaction to A. Levy's interpretation of the Qumran roundel ( <i>BAR</i> 24,4 (1998) 18–23) [Это не игрушка, это... ручной (астрономический?) инструмент! Ответ на интерпретацию кумранского медальона, предложенную А. Levy] .....	279
С. Б. ЧЕРНЕЦОВ (С.-Петербург). Редкая фотография Гебре Селласе (1844—1912), секретаря и историографа эфиопского императора Менелика II .....	284
A. Г. ДУНАЕВ (Москва). <i>ՀԻՄՆԱԴԱ ՄԵԼԻՄՈՒԿԱ</i> , 1. «Τὰ Περὶ τοῦ Πάσχα δόο»: разгадка «тайны Евсевия»? .....	299
B. М. ЛУРЬЕ (С.-Петербург). Еще раз о Кириаке Бахнесском и «Силондисе» — а также об Иуде-Кириаке и Сионе .....	309
R. MEYER (Mainz). Zay — traditions of a Christian people in the heart of Ethiopia [Зай — традиции одного христианского народа в центре Эфиопии] .....	317
† Вл. В. ПОЛОСИН. Записка Павла Алеппского о поставлении митрополитов Антиохийским патриархом Макарием .....	329
Ch. RENOUX (Paris). Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie (aperçu sur une édition) [Иерусалимский лекционарий в Армении (заметки об издании)] .....	343

## Из истории науки

И. П. Медведев (С.-Петербург). Труды В. В. Болотова на немецком языке (прерванный проект) .....	359
А. А. Бовкало (С.-Петербург). Деятельность Б. А. Тураева в Петроградском Богословском Институте .....	366
Б. А. Тураев. Проект обители ученых иноков (Публикация И. С. Клочкова) .....	370
И. А. Карабинов. «Тураев как литургист» (Публикация И. С. Клочкова) .....	376
Диссертация, посвященная Б. А. Тураеву (С. Б. Чернецов) .....	386
Я. В. Васильков (С.-Петербург). Трагедия академика Марра .....	390
Я. В. Васильков (С.-Петербург). Голос из прошлого: к публикации рецензии А. П. Алявдина на книгу А. Баумштарка .....	422

## Рецензии и библиографические аннотации

Е. Ю. Басаргина, Русский археологический институт в Константинополе. Очерки истории (И. С. Клочков) .....	429
S. BROCK. From Ephrem to Romanos. Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity (А. В. Муравьев) .....	434
Kevin Alan BROOK. The Jews of Khazaria (В. М. Лурье) .....	436
Chrysostomica: 1. Иоанн Златоуст в древнерусской и южнославянской письменности XI—XVI веков. Каталог гомилий; 2. Delio Vania PROVERBIO, La recensione etiopica dell'omelia pseudocrisostomica <i>de ficu exarato</i> ed il suo <i>tréfonds</i> orientale (В. М. Лурье) .....	442
Nina GARSOIAN, L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient (M. VAN ESBROECK) ..	445
Ross Shepard KRAEMER, When Aseneth Met Joseph, A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and His Egyptian Wife, Reconsidered (M. VAN ESBROECK) .....	452
Языки мира. Кавказские языки (В. OUTIER) .....	455
В. М. Лурье, Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте (А. Л. Хосроев) .....	457
A Survey of Recent Research on Macarius-Symeon (pseudo-Macarius) (M. PLESTED) .....	464
Три русских перевода гомилии Св. Мелитона Сардского «О Пасхе», или Патрология в Зазеркалье (А. Г. Дунаев) .....	472
М. П. Мургулия, В. П. Шушарин, Половцы, Грузия, Русь и Венгрия в XII—XIII веках (В. П. Степаненко) .....	479
Nicephorii Patriarchae Constantinopolitani Refutatio et Eversio definitionis synodalis anni 815 (Д. Е. Афиногенов) .....	486
Oecumenii Commentarius in Apocalypsin (В. М. Лурье) .....	489
P'awstos BUZAND, Storia degli Armeni (А. В. Муравьев) .....	491
Vyacheslav M. PLATONOV, Ethiopian Manuscripts in St. Petersburg's Collections. A Catalogue (В. М. Лурье) .....	492
Don K. PRESTON, Who is this Babylon? (В. М. Лурье) .....	497
Последний труд Монсеньера Альберта Ван Руя. Petri Callinicensis Patriarchae Antiocheni <i>Tractatus contra Damianum</i> (В. М. Лурье) .....	499
Studies in Honor of Vladimir A. Livshits (В. М. Лурье) .....	503
Byzantium, the Christian Orient, and the Slavic World in the Publications of the Volgograd State University (А. А. KONOVALOV) .....	507
Новые и обновленные журналы по Христианскому Востоку .....	510
Обзор последних номеров журналов по Христианскому Востоку .....	514
Новые справочные издания по Христианскому Востоку .....	518
Новые книги по сирологии .....	519
Памяти Игоря Михайловича Дьяконова (12.I.1915 — 2.V.1999) .....	525
Памяти Владимира Вячеславовича Полосина (31.X.1944 — 19.II.2000) .....	528
Список сокращений .....	533

# CONTENTS

## Articles

D. AFINOGENOV (Moscow). A mysterious saint: St. Theodosia, the martyr of Constantinople .....	3
S. BROCK (Oxford), A. MURAVIEV (Moscow). The Fragments of the Syriac Julian Romance from the manuscript <i>Paris. Syr 378.1</i> .....	14
S. B. CHERNETSOV (St. Petersburg). Riches and Honor of Ethiopian kings .....	35
M. VAN ESBROECK (München). Un Dialogue entre Basile et Grégoire conservé en géorgien .....	56
S. A. FRANTSOUZOFF (St. Petersburg). «What's in a name?» (On the origin and meaning of the name Abraha: refutation of a stereotype) .....	102
N. GARSOÏAN (New York). Did a Council in Valaršapat take place in A. D. 491? .....	116
E. KIRIA (Tbilisi). The «De Oratione Dominica» of Gregory of Nyssa and its Old Georgian Translation .....	121
N. Khutsišvili (Tbilisi). Development of Jerusalem Monasteries' Ownership of Land in Georgia .....	126
B. LOURIÉ (St. Petersburg). From Jerusalem to Aksum through the Temple of Solomon: archaic traditions related to the Ark of Covenant and Sion in the Kebra Nagast and their translation through Constantinople.....	137
A. MKRTČJAN (Erevan). Arabic Sources of the «Reference Book for the Medical Treatment of the Horses and Other Pack Animals» by Farāğ the Syrian .....	208
B. OUTTIER (Paris). Deux fragments onciaux inédits d'un Lectionnaire Géorgien de Jérusalem (V)1 .....	220
G. J. REININK (Groningen). Early Christian reactions to the building of the Dome of the Rock in Jerusalem .....	227
A. S. SLUTSKY (St. Petersburg). Dialogue of the Clergymen after the Great Entrance according to the Slavonic <i>Euchologia</i> of the XIIIth—XIVth centuries .....	242
V. P. STEPANENKO (Ekaterinburg). Pakurians in Byzantium: towards the Discussions on the ethnic affiliation of the so-called Armenian-Iberian family names .....	255

## Notes and Reports

M. ALBANI (Leipzig), U. GLEßMER (Hauburg). It's not a game, it's a ... a handy (astronomical?) instrument! A reaction to A. Levy's interpretation of the Qumran roundel ( <i>BAR</i> 24,4 (1998) 18–23) .....	279
S. B. CHERNETSOV (St. Petersburg). A rare picture of Gebre Sellase (1844—1912), Ethiopian Emperor Menelik II's secretary and historiographer .....	284
A. G. DUNAEV (Moscow). ΖΗΤΗΜΑΤΑ ΜΕΛΙΤΩΝΙΚΑ, I. «Τὰ Περὶ τοῦ Πάσχα δόξ»: solution of «Eusebius' Riddle»? .....	299
B. LOURIÉ (St. Petersburg). Once more about Cyriacus of Bahnesa and «Silondis» — and also about Judas-Cyriacus and Sion .....	309
R. MEYER (Mainz). Zay — traditions of a Christian people in the heart of Ethiopia .....	317
† V. V. POLOSIN. Notes by Paul of Aleppo on the Consecration of Metropolitans by Patriarch Macarius of Antioch .....	329
Ch. RENOUX (Paris). Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie (aperçu sur une édition) ..	343

## From the History of Scholarship

I. P. MEDVEDEV (St. Petersburg). V. V. Bolotov's Works in German (an interrupted plan) ...	359
A. A. BOVKALO (St. Petersburg). B. A. Turaev in the Petrograd Theological Institute .....	366
B. A. TURAEV. A Project of a monastery for the scholars-monks (Publication by I. S. KLOCHKOV) .....	370
I. A. KARABINOV. «Turaev as a liturgical scholar» (Publication by I. S. KLOCHKOV) .....	376
A new PhD Thesis dedicated to B. A. Turaev (reviewed by S. B. CHERNETSOV) .....	386



Ya. V. VASILKOV (St. Petersburg). The Tragedy of Academician Marr .....	390
Ya. V. VASILKOV (St. Petersburg). A Voice from the Past: publication of A. P. Alyavdin's review of a monograph by A. Baumstark .....	422

### *Reviews and Bibliographical Annotations*

E. Yu. BASARGINA, Russian Archaeological Institute in Constantinople. Essays on its History (I. S. KLOCHKOV) .....	429
S. BROCK. From Ephrem to Romanos. Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity (A. MURAVIEV) .....	434
Kevin Alan BROOK, The Jews of Khazaria (B. LOURIÉ) .....	436
Chrysostomica: 1. Johannes Chrysostomos im altrussischen und südslavischen Schrifttum des 11.–16. Jahrhunderts. Katalog der Homilien; 2. Delio Vania PROVERBIO, La recensione etiopica dell'omelia pseudocrisostomica <i>de ficu exarato</i> ed il suo <i>tréfonds</i> orientale (B. LOURIÉ) .....	442
Nina GARSOIAN, L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient (M. VAN ESBROECK) .....	445
Ross Shepard KRAEMER, When Aseneth Met Joseph, A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and His Egyptian Wife, Reconsidered (M. VAN ESBROECK) .....	452
Languages of the World. Caucasian Languages (B. OUTTIER) .....	455
B. LOURIÉ, The Vocation of Abraham. The Idea of Monasticism and Its Realisation in Egypt (A. L. KHOSROEV) .....	457
A Survey of Recent Research on Macarius-Symeon (pseudo-Macarius) (M. PLESTED) .....	464
Three Russian Translations of St. Meleton' Homily «On the Pascha», or Patrology through the Looking-Glass (A. G. DUNAIEV) .....	472
M. P. MURGULIA, V. P. SHUSHARIN, Polovtsy, Georgia, Rus' and Hungary in the XIIth—XIIIth centuries (V. P. STEPANENKO) .....	479
Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Refutatio et Eversio definitionis synodalis anni 815 (D. AFINOGENOV) .....	486
Oecumenii Commentarius in Apocalypsin (B. LOURIÉ) .....	489
P'awstos Buzand, Storia degli Armeni (A. MURAVIEV) .....	491
Vyacheslav M. PLATONOV, Ethiopian Manuscripts in St. Petersburg's Collections. A Catalogue (B. LOURIÉ) .....	492
Don K. PRESTON, Who is this Babylon? (B. LOURIÉ) .....	497
The Last Work of Mgr. Albert Van Roey: Petri Callinicensis Patriarchae Antiocheni <i>Tractatus contra Damianum</i> (B. LOURIÉ) .....	499
Studies in Honor of Vladimir A. Livshits (B. LOURIÉ) .....	503
Byzantium, the Christian Orient, and the Slavic World in the Publications of Volgograd State University (A. A. KONOVALOV) .....	507
New and Renewed Periodicals on the Christian Orient .....	510
The Latest Issues of the Periodicals on the Christian Orient .....	514
New Reference Books on the Christian Orient .....	518
New Books on the Syrian Christianity .....	519
<i>In Memoriam</i> Igor Mikhailovich Diakonoff (12.I.1915 — 2.V.1999) .....	525
<i>In Memoriam</i> Vladimir Vyacheslavovich Polosin (31.X.1944 — 19.II.2000) .....	528
Abbreviations .....	533

# Статьи

---

---



## A MYSTERIOUS SAINT: ST. THEODOSIA, THE MARTYR OF CONSTANTINOPLE

The thriving cult of St. Theodosia in Constantinople, amply attested by various sources especially from the 12<sup>th</sup> century onwards, seems to have been based on a remarkably shallow foundations. Hagiographic texts that have come down to us provide very few details on the life of this 8<sup>th</sup> century Saint, but invariably connect her with the event which has so much legendary about it that modern scholars came close to deny its historicity altogether.<sup>1</sup> Besides, the central role in that incident, namely the attempt to remove the icon of Christ above the Chalke gates by a dignitary of Leo III and the subsequent murder of the perpetrator by a crowd of pious women, in the oldest sources is claimed not by Theodosia, but by Mary the Patrician.<sup>2</sup> Yet under a closer scrutiny it turns out that the potential of the available sources on St. Theodosia has not been adequately used by scholars.

Of the two texts that will be examined in this paper, one has already been published, while the first critical edition of the other, prepared by E. Kountoura-Galaki, exists only in typewritten form.<sup>3</sup> The Slavic Life and Martyrdom of St. Theodosia forms a part of the so called *Uspenskii Sbornik*, an hagiographic collection of the late 12<sup>th</sup>—early 13<sup>th</sup> century in the Russian variety of Church Slavic. The entire manuscript was reproduced in the edition of 1971.<sup>4</sup> Since Church Slavic is not easily accessible to most byzantinists, it would be reasonable to quote the essential parts of the text in English translation:

On the 29<sup>th</sup> of the same month <May>. Life, and Fasting and Birth and Martyrdom of the Saint and Glorious Martyr and Wonder-Worker Theodosia, who Suffered under Constantine the Caballinus, Called Dung-<Named>, for the Sake of the Icon of Our Lord Jesus Christ, Which is ἐν τῇ Χαλκῇ.

To partake of the memory of saints is in all respects good and useful. Yet as a cloud covers the sun, likewise and the time covers up that which does not speak, for it has the word attached to the deed. I, who have never undertaken

---

<sup>1</sup> See, e. g. M.-F. AUZÉPY, La destruction de l'icône du Christ de la Chalcé par Léon III: propagande ou réalité? // *Byzantion* 60 (1990) 445–492.

<sup>2</sup> See X. М. ЛОПАРЕВЪ, Книга паломникъ: Сказаніе мѣсть святыхъ во Цареградѣ Антонія Архіепископа Новгородскаго // *ППС* 51 (1899), p. xciv–xcvii, С. MANGO, The Brazen House (Copenhagen, 1959) 116f.

<sup>3</sup> Kindly communicated by the editor herself.

<sup>4</sup> Успенский сборник XII—XIII вв. / Изд. А. О. КНЯЗЕВСКАЯ, В. Г. ДЕМЬЯНОВ, М. В. ЛЯПОН (Moscow, 1971); The Life of Theodosia... 248–253, ff. 143a–146a.

anything like that, proclaim with all my force that I have committed myself to preaching to you about the birth and ascetic life and the martyrdom of the Saint and glorious holy Martyr Theodosia.

In the years of the pious Emperor Theodosios, in the fourth year of his reign, there was a certain very rich man in this God-protected City — he was not one of those who get rich through injustice, but of those compassionate, as he every day gave to the poor what they needed. He married a faithful and God-fearing wife. The honourable couple of parents were in great distress, bearing the humiliation of childlessness. Having great faith in God, they came to the venerable home of the Saint and glorious victory-bearer Anastasia, which is situated close to the place called Leomakellion, and prayed with contrition and asked to give them a fruit of womb. And while they were there in a midnight hour, the wife woke up and, trembling, clearly saw with her own eyes the icon which stood near the doors of the narthex say to her: «O woman, go home in joy, for you will bear a child». The wife then woke up her husband and told him everything she saw. The honourable parents rejoiced and chanted hymns of gratitude to the Saint victory-bearer of Christ Anastasia. After finishing the chanting they returned home and said: «If God hearkens and solves the bonds of our sterility, whether a male or female be born, we will bring it as a gift to Christ». After this happened and some time passed, the fulfilment came and she bore the true second Theodora. For when she was born, they at once called her «a gift of God», and when she was seven days old, she was brought to the church of God and received the true name. In the same way after 40 days her mother took her in her own arms and brought to the aforementioned church of the Saint Martyr of Christ Anastasia and told the priest everything that happened. And upon receiving his blessing and chanting hymns of gratitude, they went back. And when she was seven, her father passed away from this life, while the mother took her child and fulfilled the promise: she went to a nunnery and tonsured her, giving her the name Theodosia, admonishing the abbess of the monastery to teach her well the sacred letters. The girl, preserved by the grace of God, being diligent not only in learning, but in every virtue, surpassed all her fellow sisters, so that some said that Theodosia received grace from God. On the tenth year of her age her mother passed to the Lord, leaving to her all her property. And Theodosia called a jeweller and gave him silver to make three icons of three cubits each of pure silver, the first of our Lord Jesus Christ, the second of the most pure Theotokos His Mother, and the third of the Saint Martyr of Christ Anastasia, whereas the rest of the earthly and corruptible property she gave to the poor and widows and orphans. As for herself, she did not cease to pray to vanquish the evil demon. So one day the devil appeared to her in the middle of the night while she was praying and rebuked her, saying: «You too, Theodosia, combat me — I will raise war against Christians, so that they will renounce God and come to me». She turned around and, making a sign of



cross on him, made him invisible with the words: «I curse you, devil, the enemy of Christians». Theodosia woke up the abbess and told her everything. She was upset and said: «O, what is the calamity the Christians are about to suffer? However, my child Theodosia, those who love God will suffer a calamity and again, the righteous live forever, and they have reward from God, and the suffering will not touch them. After this happened... [hence *Vita Stephani Iunioris*, p. 98, 14–101, 7<sup>5</sup>]. The tyrant then sent armed men who shared his views and attitude, so that they kill the saintly women with a sword. They apprehended them and dragged them downtown (на подоль) where is the place of convicts (мѣсто повинныхъ), in order to slaughter them there. As for the saint and holy Theodosia, one of the servants of the lion-named tyrant took her and led her through the market (търговище). And, getting enraged against her, he endeavoured to execute his orders. He trampled upon a goat's horn, bent down, picked it up, hit her in the throat and slaughtered her. And she immediately handed over her most holy soul to the hands of Lord and was numbered among all saints. Some pious men, having found her precious relics, deposited them in a conspicuous place, where they grant cure to the sick. [There follows a short prayer with praise and the doxology].

This text may provide the clue to the whole story with Theodosia's participation in the Chalke episode. First of all, the Life surviving in the Slavic translation, or a text very close to it, was obviously the source of the Synaxarion entry on Theodosia, although the latter stands under July 18 and not May 29.<sup>6</sup> They share, e. g. the mention of Emperor Theodosios III and of the three icons, which is absent from all other biographies of Theodosia. Moreover, the Synaxarion's information, that one of the three icons portrayed St. Anastasia, finds an adequate explanation in the story of the miracle at the church of that saint reported by the Slavic Life. The Byzantine provenance of the text is thus assured. Another important circumstance is that the Chalke episode is present in this Life as a verbatim quotation from the Life of Stephen the Younger.<sup>7</sup> Since this is probably one of the oldest sources on Theodosia, it may be supposed that we are dealing here with the very first stage of the development that eventually made the saint's name tightly attached to the legend of the Chalke icon. It is easy to see that the Slavic Life combines two

<sup>5</sup> Quoted after the edition of M.-F. Auzépy, *La Vie d'Étienne le Jeune* (Aldershot 1997) (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs, 3).

<sup>6</sup> *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. H. Delehaye, *Propylaeum ad Acta sanctorum Novembris*. (Bruxelles 1902) col. 828, 11–830, 3 and 827, 57–829, 49.

<sup>7</sup> According to M. Н. Сперанский, *Из старинной новгородской литературы XIV века* (Leningrad 1934) 62, it was V. G. Vasilievskii who first observed the connection between the Slavic Life of Theodosia found in Makarii's *Velikiie Minei Chetii* and the Life of Stephen. However, I could not find the passage Speranskii referred to.

independent and blatantly contradicting blocks of information, which I will now try to separate.

The title first says that Theodosia suffered under Constantine Copronymos. Let us therefore define the first block as «Constantine». Then it adds that she was executed «for the sake of the icon of our Lord Jesus Christ, which is ἐν τῇ Χαλκῇ». Yet this could only happen under Leo III, as follows from the narration that begins right after the passage on Theodosia's conversation with the abbess. So the second block can be called «Leo». We are told that Theodosia was born under Emperor Theodosios III, in his fourth year. Since that emperor reigned only two years (715—717), there was possibly a confusion between uncial A and Δ. In this case the future saint was born in 715/716. She was christened Theodora. Her father died when she was seven, i. e. in 722/723, and her mother — three years later, in 725/726. Now, it was in 726 that Leo III started his campaign against icon worship, which makes this year (725—early 726) a very appropriate time when Theodosia could have her prophetic vision. At this point the «Constantine» block ends rather abruptly and after the words τομοῦ οὐβο σὺκονχάβυσχου (= τοῦτου οὖν τελεσθέντος) there follows a piece from the Life of Stephen the Younger which goes back in time to 717 when Leo III deposed Theodosios III. The «Leo» block continues right to the end of the Life, as is apparent from the words «lion-named tyrant».

While the trustworthiness of the «Leo» block is extremely doubtful both from the point of view of the source base, since the description of the Chalke episode is borrowed in its entirety from another Life, and of the contents itself (Theodosia had to be barely 15 in 730 when all this allegedly happened), the «Constantine» version should deserve more credit. Admittedly, the influence of the Life of Stephen is all too obvious here as well. Here are some of the parallel passages (the Slavic text is quoted in reverse translation):

Life of Stephen	Life of Theodosia
P. 88,1–3: Ἀγαθὸν καὶ δίκαιον... τὸ κοινωνεῖν ταῖς τῶν ἁγίων μνήμαις	Τὸ κοινωνεῖν ταῖς τῶν ἁγίων μνήμαις πανταχόθεν (?) πρέπον ἐστὶ καὶ ὠφέλιμον
P. 89,12–14: ...μηδέποτε εἰς τοιοῦτόν τι ἐπιχειρήσας, πάσῃ μου δυνάμει... ἑαυτὸν ἐπεδέδωκα	ὁ μὴδέποτε εἰς τοιοῦτον ἐπιχειρήσαι, πάσῃ μου δυνάμει... ἑαυτὸν ἐπεδέδωκα
P. 93,5: Ἄπιθι χαίρουσα, γύναι· υἱὸν γὰρ ἔχεις	Γύναι, ἄπιθι εἰς τὸν οἶκόν σου χαίρουσα· παιδίον γὰρ τέξῃ
P. 94,29–95,1: Ὁμοίως καὶ τῇ τεσσαρακοστῇ ἰδίαις αὐτὸν ἢ μήτηρ χερσὶ προσάξασα...	Ὁμοίως καὶ τῇ τεσσαρακοστῇ τῶν ἡμερῶν ἢ μήτηρ, ἀναδεξαμένη αὐτὴν ἰδίαις χερσίν...

P. 97,12: ὑπερχόντισε πάντας, οὐ οὐ μόνον τῶν μαθημάτων, ἀλλὰ καὶ  
 μόνον τῶν μαθημάτων, ἀλλὰ καὶ πα- πάσης ἀρετῆς ἐπιμελουμένη, πάσας  
 σῆς ἀρετῆς ἐπιμελούμενος... ὑπερέβαλε τῶν μετέκείνης ἀδελ-  
 φάς...

The whole story of Theodosia's birth mirrors the same story in the Life of St. Stephen. However, there is an important difference from the Chalke episode. The biographer of Theodosia has replaced several details of Stephen's story with the information which cannot be found in any surviving Greek source and probably goes back to an early tradition on St. Theodosia. Those details are the following:

1. Stephen's parents were of modest income (p. 91,15–16), whereas Theodosia's were very rich (just the three silver icons must have cost a fortune).
2. Stephen was the third child in the family, though the first male (p. 91, 23–24). Theodora/Theodosia was the only child.
3. Theodosia's parents prayed for the child together at the church of St. Anastasia at Leomakellion, while Stephen's mother prayed alone at the church of Our Lady in Blachernae (p. 92–93, §4).

This particular church of St. Anastasia is mentioned only once in association with Leomakellion- in the D manuscript of the Life of Andrew the Fool, written in the 10<sup>th</sup> century.<sup>8</sup> Even though the vulgata of this text says simply that the church was built by Emperor Leo I called Makelles, the alteration in the manuscript dated to 11<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> century could appear only if the scribe (or rather the editor) associated a certain church of St. Anastasia with the place called τὰ Μακέλλους, which can be safely identified as Leomakellion. The testimony of the Slavic Life of Theodosia solves the argument between L. Rydén, who proposed to identify the church of Anastasia mentioned in the Life of Andrew with the well-known church at the Portico of Domninos,<sup>9</sup> and A. Berger, who maintained that it was another church, situated near Leomakellion,<sup>10</sup> definitely in the latter's favor. As to the date of St. Anastasia in Leomakellion, however, Berger makes two somewhat contradictory statements: it cannot be established,<sup>11</sup> but the building could hardly have appeared before late 9<sup>th</sup> century.<sup>12</sup> The second opinion now does not look particularly well-founded, since the Greek prototype of the Slavic Life certainly goes

<sup>8</sup> The Life of Andrew the Fool, ed. L. RYDÉN (Uppsala 1995) Vol. 2, 109, apparatus.

<sup>9</sup> L. RYDÉN, A Note on Some References to the Church of St. Anastasia in Constantinople in the 10<sup>th</sup> Century // *Byzantion* 44 (1974) 198–201.

<sup>10</sup> Konstantinopoleos (Bonn 1988) 514–515.

<sup>11</sup> BERGER, *Untersuchungen zu den Patria*... 515: Wann die Anastasiakirche *he Pharmakolytria* erbaut wurde, laesst sich nicht mehr feststellen.

<sup>12</sup> BERGER, *Untersuchungen zu den Patria*... 601.

back to the 10<sup>th</sup> and maybe even to the 9<sup>th</sup> century and its author perceived the church as at least a couple of centuries old. Possible implications of the testimony of our text for the history of St. Anastasia's as well as St. Theodosia's cult will be discussed later.

As we have seen, the information supplied by the Life of Theodosia preserved in Slavic translation becomes worthless right after the description of her prophetic vision in 725 or 726 and the conversation with the abbess. Fortunately, another source, this time preserved in the original Greek, makes it possible to clarify some of the Saint's further biographic details and shed some light on the real circumstances of her violent death. The text, entitled Ἐγκώμιον εἰς τὴν ἁγίαν ὁσιομάρτυρα καὶ θαυματουργὸν Θεοδοσίαν τὴν παρθένον, survives in the paper codex Koutloumousiou 109, f. 43–50v of the 15<sup>th</sup> century (Lambros 3182)<sup>13</sup> and is listed in BHG under the number 1773z. Excerpts from it have been published by M. Gedeon<sup>14</sup>. The scholar, however, was more interested in topographic data than in Theodosia's biography, which resulted in an incomplete and at times even misleading account of the information contained in the anonymous Encomion. Since the critical edition with a more detailed discussion of this text will hopefully appear some day, in this paper I will limit myself to the investigation of those parts of it that might help to reconstruct the real biography of St. Theodosia.

The survey of the Encomion shows that its author had virtually no information on the Saint's birth, childhood or education. He does not mention that she hailed from Constantinople and was born of wealthy parents, something reported even by such meager sources as the Imperial Menologion published by Latyshev.<sup>15</sup> The Chalke episode found its way into this text as well, but here there is an important nuance which, together with the Slavic Life, actually makes it possible to dispose of Theodosia's imaginary participation in this event (perhaps itself legendary) once and for all. The description of the Encomion betrays obvious efforts to harmonize different incompatible accounts. Thus, the anonymous author excludes Emperor Leo III from his narrative altogether and makes Constantine Copronymos initiator of the Iconoclasm. He thus ascribes to him the deposition of Patriarch Germanos and the removal of Chalke icon. The story of the pious women is narrated, with Theodosia naturally acting as a protagonist (πρωταιτία τοῦ πράγματος). There is only one deviation from the version presented in the Life of Stephen the Young-

<sup>13</sup> I am grateful to Prof. A.-E. Tachiaos and to the Patriarchal Institute of Patristic Studies in Thessaloniki for providing me with a copy of the manuscript. Another codex of the same century from the library of the Patriarchal School of Chalke was used by E. Kontoura-Galaki.

<sup>14</sup> M. GEDEON, Βυζαντινὸν Ἐορτολόγιον (Constantinople 1899) 130–133.

<sup>15</sup> Menologii anonymi byzantini... quae supersunt / Ed. B. Latyšev (Petropoli 1911–1912) Vol. II, 186–188.

er. After the murder of the spatharios the women do not go to throw stones and curses at the iconoclast Patriarch Anastasios, but return each to her convent (the author apparently assumes that they were all nuns). One of the heretics (εἰς τις τῶν θεομάχων) who knew each of the zealous women and the convents where they resided, saw what they did and reported to the emperor. Constantine sentenced them all to death by beheading. The text says ἄπασαι, without mentioning that Theodosia was spared or giving any reason for that. It is pretty certain, however, that the original account of the Chalke episode was modified precisely to explain why Theodosia was arrested not on the spot but in her own convent some time later. This is another indication that the author of the Encomion had at his disposal a source which contained information on Theodosia's arrest, trial and execution, but not on earlier events of her life. This source was evidently not dependent from any other surviving text on Theodosia.

The Encomion then continues with a conventional description of Theodosia's ascetic and philanthropic activities in her family convent (ἐν τῷ γονικῷ αὐτῆς μοναστηρίῳ) near the Cistern of Aspar and the Dark Well (Σκοτεινοῦ Φρέατος) (f. 47'a). This very specific and exact detail unavailable from any other source marks a visible change in the nature of the text. Instead of combining stories borrowed from other Lives (Chalke) with generic rhetorical comments, as he did before, the author begins to produce something more informative and actually inspiring at least cautious trust. Admittedly, he does not give up his attempts to bring into accord his contradicting sources. Thus, he begins the account of Theodosia's arrest with the remark: μικροῦ δὲ χρόνου παρωχηχότος, which creates an illusion that the Saint was caught up in the same sweep after the Chalke affair as the other martyred nuns. In fact, Constantine V became the sole emperor in 741 and there are clear indications in the same text that Theodosia was executed late in his reign,<sup>16</sup> so the chronological incongruity persists, although the author of the Encomion was probably unaware of that.

It is further narrated that some of the emperor's spies visited Theodosia's convent and discovered that the abbess (her nuns are later referred to as τὰς ὑπ'ἐκείνης διδασχομένας) venerated icons and disobeyed the emperor's decrees. They accordingly inform their master and get orders to arrest Theodosia. Again, the author tries to connect the two stories and makes Constantine's informers maintain that she was one of the spatharios' murderers. Yet this attempt is also rather lame, since in the following proceedings the accusation of murder never shows up again. The other main accusation, on the contrary, looks quite plausible: that Theodosia «not only herself dares to ven-

<sup>16</sup> Gedeons remark about «ten years» that elapsed between the Chalke episode and Theodosia's ordeal (Βυζαντινὸν Ἐορτολόγιον, p. 131) is not based on any textual evidence.



erate icons and endanger her own soul alone, but supports many people in that supposed piety of hers» (f. 47<sup>v</sup>a). One more detail points to a good quality of the source used here by the author of the *Encomion*: Constantine's henchmen called Theodosia σχοτεινόφρων τὴν τύχην, because they did not want to call her a nun (μοναχήν). The ordinary sobriquet used by Constantine V and his followers, with which the writer could have been familiar from a variety of historical and hagiographic texts, was ἀμνημόνευτος, but the *Life of Stephen the Younger* has preserved another negative byname: σκοτένδυτος.<sup>17</sup> It also says that Constantine called the monastic habit «a habit of darkness» (σκοτίας σχῆμα).<sup>18</sup> Thus we are dealing with a piece of a genuine early tradition.

Especially interesting is what the emperor, according to the *Encomion*, actually demanded from Theodosia. «Obey, Theodosia, our right doctrine and the correct teachings of the divine and sacred council and give up this vane piety, to venerate icons, and become a friend of Christ, being saved, and do not bring on yourself a just death by futile talk» (f. 49<sup>v</sup>b).<sup>19</sup> So the abbess was asked to obey the decrees of the council which could only have been the iconoclast council of Hiereia of 754. This provides an excellent *terminus post quem* for Theodosia's martyrdom and adds credibility to the source of the *Encomion*. This was also what Constantine demanded from St. Stephen the Younger<sup>20</sup> and other abbots. The persecution of monks and iconophiles, however, as is clear from the *Life of Stephen* and the *Chronicle of Theophanes*, did not begin before late 763 (when Stephen was exiled) and reached its peak in 766.<sup>21</sup> It would be reasonable to suppose that it was somewhere between 763 and 767 that Theodosia suffered martyrdom. The real reasons for it could have been political as well as religious: a member of the prominent family, the abbess perhaps fell victim of her relatives' wrong choice in the events of 765, when a large-scale conspiracy was organized against Constantine V by a group of Byzantine aristocrats.

<sup>17</sup> La Vie d'Étienne le Jeune... 120,11 and 141,19. In the note to this passage (p. 212, n. 160) M.-F. Auzépy indicates two more sources in which this epithet is attested: the *Life of Cosmas of Maioumas* (*BHG* 394) and the *Narration on the Church of Hodegon* (published by Ch. Angelidi in *REB* 52 (1994) 113–142).

<sup>18</sup> La Vie d'Étienne le Jeune... 120,2.

<sup>19</sup> Πείσθητι, Θεοδοσία, τοῦ τε ἡμετέρου καὶ ὀρθοῦ δόγματος καὶ τῆς θείας καὶ ἱερᾶς συνόδου τὰς ἀκριβεῖς παραδόσεις καὶ ἀπόστηθι ταύτης τῆς ματαιοσεβείας, τοῦ προσκυνεῖν τὰς εἰκόνας, καὶ φίλη γένοιτο τοῦ Χριστοῦ σωζομένη, καὶ μὴ ματαιολοῦσα θάνατον ἑαυτῇ προξενήσεις ἐνδίκον.

<sup>20</sup> La Vie d'Étienne le Jeune... 129, 7–12.

<sup>21</sup> See Introduction by M.-F. Auzépy: La Vie d'Étienne le Jeune... 34–36. It has to be noted, however, that Auzépy follows Theophanes in taking for the start of the persecution not the banishment of St. Stephen (September, 763) but his execution (November, 764), which is a little bit strange.

There is a disagreement in the sources as to where exactly Theodosia was killed. The Synaxarion and the Martyrdom published by Latyshev indicate forum Bovis, whereas the Encomia by John Staurakios (second half of the 13<sup>th</sup> century) and Constantine Acropolites (late 13<sup>th</sup>—early 14<sup>th</sup> century) as well as the anonymous Encomion speak of Makellon<sup>22</sup> or Leomakellion.<sup>23</sup> Forum Bovis could very well have originally appeared in the Greek prototype of the Slavic Life from the same Life of Stephen, although it is absent from the extant Slavic text. I also strongly suspect that the Slavic мѣсто повинныхъ (= τόπος καταδίκων) corresponds to καταδίκων τάφος of that Life.<sup>24</sup> Unfortunately, it is impossible to say what stands behind the Slavic търговище, because this word could correspond to the Greek φόρον, ἀγορά and even μακέλλον. The anonymous Encomion is the most specific of all sources, as it mentions also such topographic details as Heptaskalon and the Church of St. Akakios. John Staurakios, on the other hand, makes a helpful remark that since Leomakellion was a meat market such things as horns (one of which was used to kill Theodosia) were available there in abundance. Therefore the version of Leomakellion looks preferable. It also provides the link to the miraculous story of Theodosia's birth and the church of St. Anastasia in Leomakellion, since it is hard to believe that it is just a coincidence.

The picture which emerges from the study of the two neglected sources on St. Theodosia is rather puzzling. One text provides a detailed and consistent account of her birth and childhood, but gives no reliable information on her further life and on her martyrdom, while the other does exactly the opposite. How could that happen? One explanation is that the author of the Greek prototype of the Slavic life found it hard to understand how Theodosia could live in her convent in the capital undisturbed for several decades after the outbreak of Iconoclasm, while venerating icons all that time. Since he obviously did not know (and probably did not care) how long was the reign of Theodosios III, it was not a problem for him to connect Theodosia with the Chalke episode. His main source and model, the Life of Stephen the Younger, does not contain another story of persecution of nuns or pious women, which could form a context to Theodosia's martyrdom (Stephen's spiritual daughter Anna was flogged to death on a trumped-up charge of adultery). The Chalke story, on the other hand, is spectacular and dynamic, which was probably the temptation the hagiographer could not resist. Yet this does not explain why the source of the anonymous Encomion did not contain any information on Theodosia's birth and childhood. The solution of this problem,

<sup>22</sup> Constantini Acropolitae Encomium in Theodosiam // *AASS*, Maius. Vol. VII, p. 67–82, here 76F: ἐν μακέλλῳ, interpreted not as a placename.

<sup>23</sup> John Staurakios in cod. Laurae Δ 79, f. 358'a: Λεωμακέλλου.

<sup>24</sup> La Vie d'Étienne le Jeune... 170,25 (forum Bovis) and 171,20.

given the fragmentary condition of the source base, can be only hypothetical and probably has something to do with the peculiarities of Theodosia's cult in Constantinople.

Although the history of this cult is beyond the scope of this paper, there are some aspects that have to be discussed here. It is striking that the Slavic Life does not name the place where Theodosia's relics were deposited. It says just на мѣстѣ нарочитѣ (= ἐν ἐπισήμῳ τόπῳ). John Staurakios also does not specify where the relics are kept, but he is in general the least informative of all our sources. Constantine Acropolites does not name the place simply because he assumes it to be very well known to his prospective readers. The Synaxarion entries, the anonymous Encomion and the Martyrdom published by Latyshev say that Theodosia's relics were deposited ἐν τοῖς Δεξιοκράτους. Some of the manuscripts of the Synaxarion mention the monastery of Christ the Εὐεργέτης, but Janin established that this monastery was situated in the quarter of Dexiocrates.<sup>25</sup> Thus, according to this group of sources, the body of St. Theodosia was buried in the same quarter where her family convent was situated, because the Dark Well and the Cistern of Aspar are both in the close proximity to Dexiocrates.<sup>26</sup> Pargoire's identification of the convent of St. Euphemia with that of St. Theodosia<sup>27</sup> is very plausible, especially in the light of the accounts of Russian travelers.<sup>28</sup> This was the major center of Theodosia's font substitution cult in Constantinople. But it was not the only one. Three Russian travelers of the 14<sup>th</sup> century say that they have venerated the body of St. Theodosia in the convent of Kyra Martha. Since the wording of the Russian accounts does not give any ground to assume a division of relics, Majeska believes that this was her real body, whereas that in Dexiocrates quarter belonged to St. Theodosia of Tyre.<sup>29</sup> Now, the convent of Kyra Martha was founded in the 13<sup>th</sup> century, and the relics had to be kept somewhere before that. Here another coincidence comes in handily. At least from the late 13<sup>th</sup> century on Theodosia had a reputation for curing poisonings (attested by John Staurakios). She was therefore called *φαρμακολύτρια*. Yet this was also the primary epithet of St. Anastasia, whose church in Leomakelion is specifically referred to as that of *Pharmacolytria*.<sup>30</sup> It looks like we

<sup>25</sup> R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*. Vol. I: *La siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique* (Paris 1969) 508–510.

<sup>26</sup> JANIN, *La géographie*... 127.

<sup>27</sup> J. PARGOIRE, *Constantinople: l'église Sainte-Théodosie* // *EO* 9 (1906) 162–165. Cf. JANIN, *La géographie*... 127–129.

<sup>28</sup> See J. MAJESKA, *Russian Travellers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth centuries* (Washington 1984) 347–349.

<sup>29</sup> MAJESKA, *Russian Travellers to Constantinople*... 306–309 (quotations), 350–351 (argumentation).

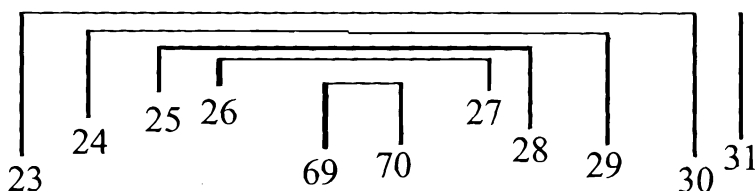
<sup>30</sup> See: BERGER, *Untersuchungen*... 514–515.

are dealing with two competing cults of St. Theodosia. The church of St. Anastasia in Leomakellion, which had no relics of its patron saint, probably pretended to possess those of St. Theodosia who was reportedly slaughtered nearby. It is, I believe, to support this version that the story connecting Theodosia's birth with the icon of St. Anastasia was originally invented. After several centuries of her relics' stay in the church of St. Anastasia *Pharmakolytria*, Theodosia acquired the same reputation for curing poisonings. The competitors, however, — presumably the nuns of Theodosia's original convent of St. Euphemia in Petrion, — all that time maintained that the body of the Saint was buried in their own quarter of Dexiocrates. It was perhaps their tradition according to which Theodosia was executed in forum Bovis (in fact, it was not too far from Leomakellion — see map 1 in Janin, Constantinople). The church of St. Anastasia in Leomakellion then apparently went out of use, since there are no confirmed mentions of it after the 10<sup>th</sup> century, and the relics eventually ended up in the convent of Kyra Martha. By that time the tradition on St. Theodosia, initially split in two according to the interests of the rival cult centers, was hopelessly confused and mixed with such phantom elements as the exploit at the Chalke gate.

## THE FRAGMENTS OF THE SYRIAC JULIAN ROMANCE FROM THE MANUSCRIPT *PARIS SYR 378*.<sup>1</sup>

The Paris MS. Syr 378 is a composite collection of fragments of mainly ascetic content (it includes some Evagrian pieces, Dionysian writings including some in the translation by Sergius of Reš'aina, homilies by Gregory of Nazianzus, works by Isaac of Antioch and Isaac the Syrian). As was already indicated through the analysis of G. Bickel and F. Nau<sup>2</sup> the ms. has been composed from nine different manuscripts.

Among other interesting features (e. g. an unidentified Christian Arabic theological treatise on folios 59–60) it includes on folios 23–31 and 69–70 some palimpsest fragments<sup>3</sup>. These were identified by S. Brock as early as 1975 as belonging to the beginning of the so-called *Syriac Julian Romance* edited by J. G. E. Hoffmann in 1880<sup>4</sup>. The German editor did not know about their existence and subsequently did not take them into account while preparing the critical edition. The upper text of the ms. has the following sequence of folios:



— where folios 23–30 constitute a complete gathering. One bifolium of upper writing constitutes one folio of underwriting. As far as the undertext is concerned, it is written with estrangēlō script in two columns, the width of a

<sup>1</sup> The authors use this opportunity to express their deepest gratitude to the Alexander von Humboldt-Stiftung (Bonn) which kindly permitted und sponsored their collaboration in Oxford and London in October 1999.

<sup>2</sup> F. NAU, *Analyse sur manuscrit syriaque de Paris n° 378 de la Bibliothèque Nationale* // *ROC* 27 (1929–1930) 411–415.

<sup>3</sup> F. BRIQUEL-CHATONNET, *Manuscrits syriaques de la Bibliothèque nationale de France* (n°s 356–435, entrés depuis 1911), *Catalogue* (Paris [BN], 1997) 69–77, esp. 72.

<sup>4</sup> J. G. E. HOFFMANN, *Julianos der Abtrünnige. Syrische Erzählungen* (Leiden, 1880) (Quoted below as HOFFMANN).



column being ~84 mm., the space between columns — ~16 mm, the height of letters (mean) — 3,5 mm, the space between the lines of writing — 4,5 mm. The sequence of the undertext could be reconstructed as follows:

$$Xr = 70r + 69v \text{ (H=hair)}$$

$$Xv = 70v + 69r \text{ (S=smooth)}$$

.....

$$Cr = 25r + 28v \text{ (H)}$$

$$Cv = 25v + 28r \text{ (S)}$$

$$Dr = 23r + 30v \text{ (H)}$$

$$Dv = 23v + 30r \text{ (S)}$$

$$Er = 24r + 29v \text{ (S)}$$

$$Ev = 24v + 29r \text{ (H)}$$

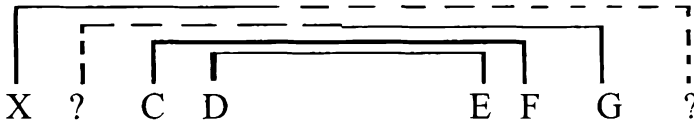
$$Fr = 26r + 27v \text{ (S)}$$

$$Fv = 26v + 27r \text{ (H)}$$

$$Gr = ? + 31v \text{ (S)}$$

$$Gv = ? + 31r \text{ (H)}.$$

Thus:



It is not devoid of interest that the upper text of the Paris palimpsest is a text known as a Syriac autobiography of St. Dionysius the Areopagite, published by M. A. Kugener in 1907 according to the ms. Rich 7192 from the British Museum<sup>5</sup>, i. e. the ms. where the first part of the Syriac Romance occupies folios 51—57! Moreover, the Dionysian autobiography immediately follows the Romance and was apparently written by the same scribe (see Fig. 1).

The Julian Romance (called in the Syriac ms. just «Jovinian» (ܝܘܝܢܝܐ), i. e. Jovian), a large hagiographical work with an overt eschatological tendency, was at one time quite widespread in the Christian East but then fell into oblivion<sup>6</sup>. In the London ms. *Add. 14.641* upon which G. Hoffmann

<sup>5</sup> M. A. KUGENER, Une autobiographie syriaque de Denys l'Aréopagite // *OC* 7 (1907) 292–348.

<sup>6</sup> A. MURAVIEV, The Syriac Julian Romance and its place in Literary History // *XB* 1 (1998) 194–206.

based his edition the first part of the Romance is lost. The apostasy story appeared only in the codex from the collection of Claude Jacob Rich *Add.* 7192, written in estrangēlō script dated by W. Wright to VII—VIII cent. and being an original part of the Romance, which did not undergo redaction.

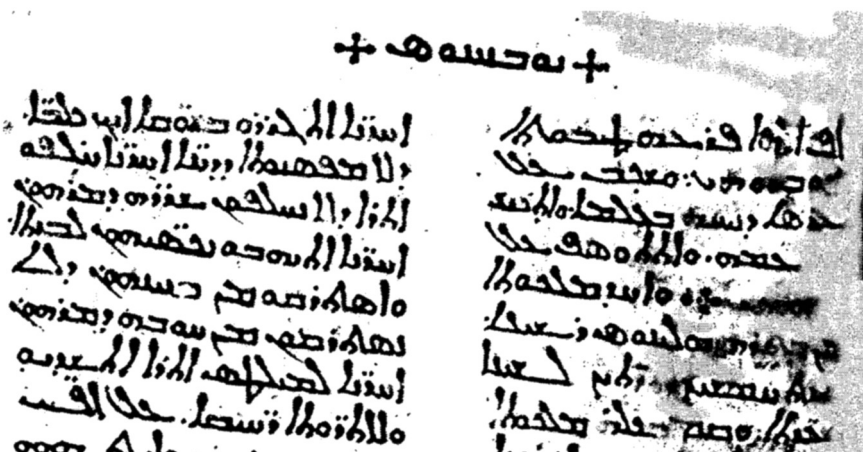


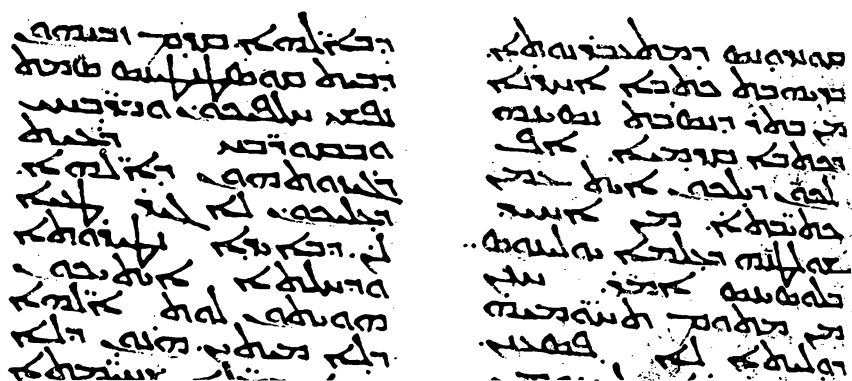
Fig. 1. *Add.* 14.641, fol. 1r. The rewritten text.

In *Add.* 14.641 the main portion of the text is a nice 6th century estrangēlō script, but some folios which in all probability had been lost, were replaced in the 12th cent. with copies made in sertō script. These replaced portions are:

- fol. 1–9
- fol. 13
- fol. 19
- fol. 28–29
- fol. 38
- fol. 59, 68, 90, 97–98, 100, 107, 125–126.

At the end (fol. 158v till the end) there appears to be a new scribe writing in melkite sertō, slightly more rounded than the first one. So, the beginning of the Romance was at some moment lost and replaced by a new copy.

It seems that the extant Syriac manuscript tradition is not altogether clear: in *Add.* 14, 641 folios 1r till nearly the end of 1v contain this mutilated introduction about Constantius, which is in fact his appraisal, ending with ܕܡܬܬܐ ܕܡܬܬܐ. Then follows a new introduction telling, that the ܕܡܬܬܐ of Constantius is finished and then the Story (ܡܬܬܐ) of the blessed Eusebius begins. It is clear that all the early story, which makes a preface to the apostasy narrative, was lost but for a small piece about Julian's stay in Athens, preserved on folios 51r–57v (=ed. Hoffmann, p. 242–250) of *Add.* 7192.

[illegible][illegible]



1, 2  
 3, 4  
 5, 6  
 7, 8  
 9, 10  
 11, 12  
 13, 14  
 15, 16  
 17, 18  
 19, 20  
 21, 22  
 23, 24  
 25, 26  
 27, 28  
 29, 30  
 31, 32  
 33, 34  
 35, 36  
 37, 38  
 39, 40  
 41, 42  
 43, 44  
 45, 46  
 47, 48  
 49, 50  
 51, 52  
 53, 54  
 55, 56  
 57, 58  
 59, 60  
 61, 62  
 63, 64  
 65, 66  
 67, 68  
 69, 70  
 71, 72  
 73, 74  
 75, 76  
 77, 78  
 79, 80  
 81, 82  
 83, 84  
 85, 86  
 87, 88  
 89, 90  
 91, 92  
 93, 94  
 95, 96  
 97, 98  
 99, 100  
 101, 102  
 103, 104  
 105, 106  
 107, 108  
 109, 110  
 111, 112  
 113, 114  
 115, 116  
 117, 118  
 119, 120  
 121, 122  
 123, 124  
 125, 126  
 127, 128  
 129, 130  
 131, 132  
 133, 134  
 135, 136  
 137, 138  
 139, 140  
 141, 142  
 143, 144  
 145, 146  
 147, 148  
 149, 150  
 151, 152  
 153, 154  
 155, 156  
 157, 158  
 159, 160  
 161, 162  
 163, 164  
 165, 166  
 167, 168  
 169, 170  
 171, 172  
 173, 174  
 175, 176  
 177, 178  
 179, 180  
 181, 182  
 183, 184  
 185, 186  
 187, 188  
 189, 190  
 191, 192  
 193, 194  
 195, 196  
 197, 198  
 199, 200  
 201, 202  
 203, 204  
 205, 206  
 207, 208  
 209, 210  
 211, 212  
 213, 214  
 215, 216  
 217, 218  
 219, 220  
 221, 222  
 223, 224  
 225, 226  
 227, 228  
 229, 230  
 231, 232  
 233, 234  
 235, 236  
 237, 238  
 239, 240  
 241, 242  
 243, 244  
 245, 246  
 247, 248  
 249, 250  
 251, 252  
 253, 254  
 255, 256  
 257, 258  
 259, 260  
 261, 262  
 263, 264  
 265, 266  
 267, 268  
 269, 270  
 271, 272  
 273, 274  
 275, 276  
 277, 278  
 279, 280  
 281, 282  
 283, 284  
 285, 286  
 287, 288  
 289, 290  
 291, 292  
 293, 294  
 295, 296  
 297, 298  
 299, 300  
 301, 302  
 303, 304  
 305, 306  
 307, 308  
 309, 310  
 311, 312  
 313, 314  
 315, 316  
 317, 318  
 319, 320  
 321, 322  
 323, 324  
 325, 326  
 327, 328  
 329, 330  
 331, 332  
 333, 334  
 335, 336  
 337, 338  
 339, 340  
 341, 342  
 343, 344  
 345, 346  
 347, 348  
 349, 350  
 351, 352  
 353, 354  
 355, 356  
 357, 358  
 359, 360  
 361, 362  
 363, 364  
 365, 366  
 367, 368  
 369, 370  
 371, 372  
 373, 374  
 375, 376  
 377, 378  
 379, 380  
 381, 382  
 383, 384  
 385, 386  
 387, 388  
 389, 390  
 391, 392  
 393, 394  
 395, 396  
 397, 398  
 399, 400  
 401, 402  
 403, 404  
 405, 406  
 407, 408  
 409, 410  
 411, 412  
 413, 414  
 415, 416  
 417, 418  
 419, 420  
 421, 422  
 423, 424  
 425, 426  
 427, 428  
 429, 430  
 431, 432  
 433, 434  
 435, 436  
 437, 438  
 439, 440  
 441, 442  
 443, 444  
 445, 446  
 447, 448  
 449, 450  
 451, 452  
 453, 454  
 455, 456  
 457, 458  
 459, 460  
 461, 462  
 463, 464  
 465, 466  
 467, 468  
 469, 470  
 471, 472  
 473, 474  
 475, 476  
 477, 478  
 479, 480  
 481, 482  
 483, 484  
 485, 486  
 487, 488  
 489, 490  
 491, 492  
 493, 494  
 495, 496  
 497, 498  
 499, 500  
 501, 502  
 503, 504  
 505, 506  
 507, 508  
 509, 510  
 511, 512  
 513, 514  
 515, 516  
 517, 518  
 519, 520  
 521, 522  
 523, 524  
 525, 526  
 527, 528  
 529, 530  
 531, 532  
 533, 534  
 535, 536  
 537, 538  
 539, 540  
 541, 542  
 543, 544  
 545, 546  
 547, 548  
 549, 550  
 551, 552  
 553, 554  
 555, 556  
 557, 558  
 559, 560  
 561, 562  
 563, 564  
 565, 566  
 567, 568  
 569, 570  
 571, 572  
 573, 574  
 575, 576  
 577, 578  
 579, 580  
 581, 582  
 583, 584  
 585, 586  
 587, 588  
 589, 590  
 591, 592  
 593, 594  
 595, 596  
 597, 598  
 599, 600  
 601, 602  
 603, 604  
 605, 606  
 607, 608  
 609, 610  
 611, 612  
 613, 614  
 615, 616  
 617, 618  
 619, 620  
 621, 622  
 623, 624  
 625, 626  
 627, 628  
 629, 630  
 631, 632  
 633, 634  
 635, 636  
 637, 638  
 639, 640  
 641, 642  
 643, 644  
 645, 646

[illegible][illegible]

למחזור השלישי  
השנה החדשה  
החודש החדש  
היום החדש

[ ] ܡܫܢ  
 ܡܫܢ ܡܫܢ ܡܫܢ  
 ܡܫܢ ܡܫܢ ܡܫܢ  
 ܡܫܢ ܡܫܢ ܡܫܢ



[illegible]

അയ്യപ്പൻ അമ്മ  
 സ്വർഗ്ഗത്തിൽ അയ്യപ്പൻ  
 ] അമ്മ അമ്മ അമ്മ  
 ] അമ്മ അമ്മ  
 അമ്മ

၃၁, ၈ ၈၁၈၈  
 ၈၈၈၈၈ ၈၈၈၈၈  
 ၈၈၈ ၈၈၈၈ ၈  
 ၈၈ ၈၈၈၈၈၈  
 ၈ ၈၈၈

1.2

204

.. 1

..hK

ה. נ. ח.

ۛۛ

in the

7

७

line lost in binding

30 v

[illegible]

1. כל המעלה 1  
 2. כל המעלה 2  
 3. כל המעלה 3  
 4. כל המעלה 4  
 5. כל המעלה 5  
 6. כל המעלה 6  
 7. כל המעלה 7  
 8. כל המעלה 8  
 9. כל המעלה 9  
 10. כל המעלה 10





24v+ 29r	1 <sup>st</sup> col. = Hoffmann 4, 4–15	
	2 <sup>nd</sup> col. = Hoffmann 4, 15–26	}Ev
26r +27v	1 <sup>st</sup> col. = Hoffmann 4, 26–5, 10	
	2 <sup>nd</sup> col. = Hoffmann 5, 10–21	}Fr
26v+27r	1 <sup>st</sup> col. = Hoffmann 5, 21–6,5	
	2 <sup>nd</sup> col. = Hoffmann 6, 5–17	}Fv
lost r + 31v	1 <sup>st</sup> col.= Hoffmann 6, 24–28	
	2nd col. = Hoffmann 7, 7–13	}Gr
lost v+31r	1 <sup>st</sup> col. = Hoffmann 7, 21–25	
	2nd col. = Hoffmann 8, 4–8	}Gv

However there are some discrepancies between the later copy and the original which we enumerate in the Appendix to the present article.

### TRANSLATION OF THE BEGINNING OF THE ROMANCE.

70 r.1 + 69 v.1 (= X r.1)

[ ] from him triumph. For they irrigated  
 ...on the darkened land  
 [of] Nimrod (?) and its gloom turned back  
 at the bright ray of their faith.  
 And the darkness of the night became light  
 for the wasteland of paganism. Who  
 will not wonder at these shadows (? leg. *tll* ?)  
 of the desire of those...  
 ...of their truth/firmness.  
 They turned the emperor away from  
 great error and made him deny  
 his paganism, and on ...  
 they supported him and with  
 ...and he was not able  
 ...which he turned them from  
 ...with these boys  
 of desire. For it is necessary  
 for the discerning to be consoled when  
 from one place to another  
 (69v.1) are sent (? leg. *dmstdryn*) on behalf of  
 the truth of their Lord. And let it be  
 true and assured  
 that everywhere they go  
 he is accompanying them and delivering  
 them. At these things, therefore, my fathers,  
 be comforted, and console one another,

and do not be grieved at  
 our departure from this world  
 but provision me  
 with your prayers that they may go  
 with me and be for me a guide  
 on the road to the place of terror,  
 for it is a matter of great awe  
70 r.2 + 69 v.2 (= X r.2) to fall into the hands of the living  
 God, as the blessed  
 Apostle said (*Heb. 10:31*). And these things, [my] fathers,  
 I have learnt from you  
 for that like a son you have [br]ought me up (? leg. *rbytwyny*)  
 and you have made wise [my] childishness  
 Now because ...  
 the labour of the journey you have entered  
 and labour upon labour  
 has increased for you in  
 at our departure, go and rest  
 a little from your labour, and behold  
 that which is pleasing to the will of [our] Lord  
 to do, let him do (it)».

And he called his steward and said  
 to him, «Go and prepare for them  
 a place of lodging, and receive them in the honour which  
 is requisite for them, according  
 to what occurs by custom  
 (69v.2) for our realm». And the steward went out  
 and did the things he was told  
 and he received them in the honour  
 that was fitting for them  
 and prepared a banquet and set (it)  
 before them. But they  
 did not accept any sustenance at all,  
 for they could not be  
 comforted from their grief  
 because sorrow had rei[g]ned  
 over them greatly. For the news  
 of the paganism of Julian  
70v.1 + 69r.1 (= Xv.1)  
 ...to them on... and over their flock.....the Lord.....there were men.....dis-  
 cerning men.....his steward...  
 and he urged them to take

food while  
 ...comforting them with words  
 [of] consolation. For thus not  
 at all were they persuaded by him.  
 ... thus they showed  
(69r.1) he showed ...  
 themselves and should accept sustenance,  
 and because they were sorrowful and mourning it saddened  
 the emperor greatly because of them,  
 and he sent (message) to them: «(Me) a mortal  
 during my lifetime did you help;  
 lamentation [you are making]  
 for my soul with your grief,  
 and as it were suffering upon  
 suffering is added for me.  
 But if I have found  
 mercy in your eyes and there is  
 respite at your coming,  
 accept our urging and give rest  
70v.2 + 69r.2 (= Xv.2)  
 ...and rest a little  
 after your toil, and accept  
 sustenance, and thus there shall be  
 respite from ?grief (leg. krywt')  
 For ?why should you wonder with us  
 for we have left ...  
 ...in your suffering ...  
 The bishop said  
 to those who were with him,  
 «It is right  
 for the believing emperor  
 from ...  
 obedience ...  
 increase ...  
 for it grieves us ...  
 (that is,) his death ...  
 after the death of this  
 just man a destructive wolf  
 [                      ]  
 (69r.2) we are able to take  
 upon ourselves the suffering of the death  
 of this discerning man, upon

[our] inner person, in a hidden way,  
 while ... on our outer person  
 a consoling aspect  
 for the common benefit». And they obeyed the counsel of [the steward]  
 (namely), the bishops who were with him  
 and they accepted sustenance.  
 Nor was even this  
 hidden from the emperor.

*<lost folio or more>*

25 r.1 + 28 v.1 (= C r.1)

[...] at his/its benefits. Blessed are you, the true ones: the moment your Lord  
 shone out, and there fell into your hands that lucid utterance which said to  
 you, «O good and diligent servants, enter into the joy of your Lord, for you  
 have earned for yourselves life/salvation» (cf Matt.25:21, 23). And again,  
 after it, the joy-giving utterance, «Come, O blessed of my Father, inherit the  
 kingdom and the height, which I have promised you with these promised  
 blessings» (cf Matt. 25:34). And with these true promises, why does your  
 (sg) soul grieve, and you are suffering

(28 v.1) [ ]

For all the sorrow belongs to us  
 for at the departure of  
 your Royalty the support (lit. leg) of our church  
 has departed, and with your leaving us  
 times and seasons (cf. Dan. 2:21) change  
 for our people and our religion  
 and with your leaving  
 the world, peace has been removed  
 and has passed away from our churches  
 and our glory has been stilled, and the crown  
 on our heads has passed away, and our joy  
 has been turned to mourning,  
 and our exultation to sorrow, and there applies  
 to us that [ ]

25 r.2 + 28 v.2 (= C r.2)

[ ] for us that fell from us each  
 ... and another  
 honour from ...

And with these painful utterances  
 the emperor was grieved and there rei[gned]  
 over him sorrow, and ...  
 his gaze from him

and the radiance of his words became still  
 and he was with himself  
 and he was silent and did not answer them.  
 And when the bishops saw  
 that he had become silent, they thought  
 he was no (longer) in control of  
 his mind, or that he was greatly  
 upset, and his understanding was submerged  
 and they began to lament over him  
 (28v.2) [ ]  
 for him bitterly, so that  
 from the outpouring and  
 in their eyes ...  
 ... was ...  
 For ...  
 was to them greatly  
 concerning him, even more than with fa[thers]  
 and brothers. For thus did they (leg. hww) take up  
 the suffering at the departure  
 of the believing emperor, (a suffering)  
 which they had acquired for themselves. But espec[ally]  
 because they knew that  
 after the death of [ ]  
 25v.1 + 28r.1 (= Cv.1)  
 ... there will be persecution  
 that will arise against the church  
 in the days of the wicked Julian.  
 ... commandments are grievous  
 ... against Constantius  
 the emperor at the time of his departure  
 from the world. While they were imagining  
 in themselves that there had turned out for him  
 the truth for those things that had been spoken  
 concerning him, they began to weep with suffering  
 and with tearful utterances  
 they were weeping for him and saying,  
 «Far be it, O care-taker of  
 the churches, establisher  
 [of the fai]th, the pride  
 [ ]  
 (28r.1) at the hands of whom will you entrust  
 the church your mother

[in tru]th?. For see, the children of  
 [the] rebellious one have ... her; alas  
 for us who are deprived of  
 your righteous reign  
 [and there] rules over us  
 an evil kingdom». He,  
 discerning man (that he was), was aware  
 of these things. He was reclining  
 ... at the taste/good sense  
 ... For he was not  
 [ab]le to endure  
25v.2 + 28r.2 (= Cv.2)

their suffering. For they were (leg. hww) greatly tormented by grief; and he  
 forced himself and spoke with them and said to them, «How long will you be  
 shattering my heart and making wretched my soul, so that, with this grief at  
 my departure, the suffering and sorrow of the church comes into my heart. It  
 is sufficient for you to have sated my soul with your sorrow. Send me off, that  
 I may go; provision me with your prayer (on my way) to God». Then these  
 bishops gave him the Peace (28r.2) [ «... » ] in peace, he who loves the  
 peace of the church, and may the peace which our Lord gave to his church go  
 with you and accompany you. Do you too fill your mouth with peace and  
 give it to your church at the time of your departure». And the emperor opened  
 his mouth and left peace to the church and raised his voice and wept, and  
 with his lamenting with his mouth and with his tears in his eyes, he handed  
 over his spirit

23r.1 + 30v.1 (= Dr.1)

to his Maker. Now  
 his suffering and grief  
 ... was spread  
 over the face after ...

..... the bishops and [they] sai[d ..... ] perhaps ...in himself ... of his death ...  
 suffering on the face ... the church ... of obligation... For the God who at  
 all times

(30v.1) ... lest they doubt  
 the truth, he confirmed  
 the mind of these bishops  
 so that they should not stumble  
 at the believing emperor  
 with a visible sign  
 of the change that had taken place  
 for the body of the true man:  
 first of all God caused them  
 to hear a voice of

accolade of his soul from  
 those giving praise in his presence,  
 calling him blessed  
 and according him victory as a right  
23r.2 + 30v.2 (= Dr.2)  
 and they took up the perfect  
 faith and upright  
 worship and after ... God ..... body ..... at the time of his life  
 (30v.2) thus ...  
 living being/livelihood from ...  
 was granted him. And a voice  
 was heard from the cloud  
 which said, «Well has he com[pleted]  
 his course in the world. He has taken  
 victory in his person; he has laboured  
 well in the vineyard of his Lord —  
 an upright worker, and he has reserved  
 a reward for his labour until the day  
 of repayment. And that which has occurred  
 now is so that feeble minds  
 may be reassured ... [and not]  
23v.1 + 30r.1 (= Dv.1)  
 [d]oubt concerning the truth.  
 The bishops heard  
 the voice from the cloud  
 ... and they were given (over) to  
 weeping <for> the believing emperor  
 at his departure from the world.  
 And they asked forgiveness for themselves  
 ... was taken away ...  
 ... from his body  
 These bishops approached  
 and gave ... to the faithful while  
 ... his Lord  
 ... from his censer  
 And the bishops gave orders  
 [that] the body of the old man  
 (two lines are lost)  
 (30r.1) [       ] the kingdom; and they escorted and placed  
 his corpse before the altar  
 of the Lord and ... him  
 in honour as was worthy  
 of his way of life, and they made

over him a vigil and a service  
[and] there were said  
over him canticles of God  
all the night until  
[the si]xth hour of the daytime.  
And there took place over him reading  
of the Scriptures and the holy Gospel;  
And they celebrated the (eucharistic) Offering over him  
23 v.2 + 30 r.2 (= D v.2)  
and they gave the peace over him according  
to what is fitting, and they gathered him up and put him  
in a coffin, and accompanied him  
as far as the boat, because  
he had asked during his lifetime to be laid  
upon the bones of his ancestors.  
Now the departure  
of Constantinos the emperor  
[ ? Con]stina, the son  
of Constantinos the Great (was) in the month November  
in the year six hundred and seventy  
three [*sic!* = 362 AD!] by the reckoning of the Greeks,  
on the se[ven]th day of the month,  
on Wednesday at the [?ni]n[th]  
hour. Now he reigned twenty  
four years and acted  
(30r.2) [...]  
in the footsteps of C[ons]tantinos  
his father.  
(*Here HOFFMANN's text begins: God too rewarded him...*

## ANALYSIS OF THE BEGINNING OF THE ROMANCE.

The romance in the London Ms. which probably originated in Dair el-Suryānī monastery began briskly with the phrase:

[illegible]

God too rewarded him for his manner of life, he lay on the bed which gave him rest in eternity.

The initial introduction is mutilated. It begins with the third folio of the second gathering, so about twelve folios are absent<sup>7</sup>. The Arabic version<sup>8</sup> do

<sup>7</sup> Cf. HOFFMANN, Julianos... 3, *note 1*: Es fehlen vorher zwölf Blätter.

<sup>8</sup> See: MURAVIEV, *The Syriac...*



not help a lot for reconstructing the beginning. In its turn the *Chronicle of Siirt* translated from Syriac into Arabic, which contains a summary of the Romance describes the beginning as:

كان هذا الطاغى قد عصا على قسطنطين الكبير. وكان ابن ابنه. وجله عذار  
الطاعة وكفر بدينه.

This impious one revolted against Constantine the Great, and he was a son of his son. And he broke the yoke of the obedience and apostatized from his faith<sup>9</sup>.

It is clear that the beginning of the Romance is closely connected with Constantine legends and especially with his death. The whole story proves to be an embellishment of the arianising emperor Constantius by means of his close association with Constantine, his father and secondly by contrasting him with the impious Julian. So straightforward an apology is understandable only in the framework of the grandiose royal chronicle, which is noticeably the case of the Romance.

The composition of the fragment is quite simple. It begins (also quite abruptly) with the discourse of Constantius before the bishops (1); then follows a narrative part about the bishops being saddened about the future of the Church, as they know about the paganism of Julian (2); then follows a letter of consolation from Constantius (3) and a response in the form of the speech of a bishop; then — a farewell discourse addressed to the emperor (4); the bishops are assembled at the deathbed of Constantius, full of sorrow, giving him the last Sacrament (5); there comes the voice from heaven and the emperor dies (6); the last fragment mentions the burial of the emperor. The whole story has an overtly fictitious character. In fact quite little is known about the death of Constantine's son. After Julian's self-proclamation in Gallia, Constantius had to abandon the besieged Bezabde and marched to meet Julian with his army, but died on a way of illness at Mopsucrene after he had been baptized by Antiochene bishop Euzebios on 3 November 361, having made Julian his heir. So it is quite unlikely that the real circumstances of the death of Julian's cousin could have been reflected in the narrative. The most probable explanation is that it was inspired by the stories about the death of Constantine, like those told by Eusebius in his *Life of Constantine* (IV. 60–72). But in the whole structure of the Romance the Constantius' death episode links two parts of the narration: the Apostasy story and the Eusebius story beginning with the arrival of Julian to the old capital. It is another proof that the story was sometime a single piece consisting of a series of stories about Christian persecution, begun by Julian.

<sup>9</sup> Then the *Chronicle* describes how Julian assembled the magicians in Ephesus where St. Athanasius and St. Gregory saw him.

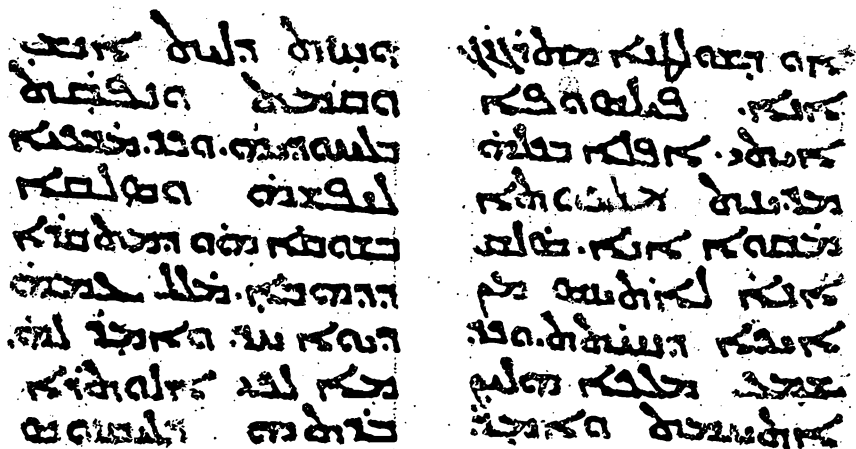


Fig. 3. Add. 7192, fol. 51r. 1

One particular feature is here of importance. This is the mention of «the darkened land [of] Nimrod» (აიუზ[ა] რაილ რიკ). The mention is quite far from being clear in Syriac, but a medieval Georgian Life of Vakhtang Gorgasal which is a part of the *Kartlis Cxovreba* mentions it quite often<sup>10</sup>. Džuanšer Džuanšeriani, the author of the Life, has used the Romance<sup>11</sup>, probably in its original form of a Julian Legend brought to K'artli by the first Syrian émigrés known under the title of ასორელ მამები, Syrian Fathers. They should have brought to their new settlement local Syriac tradition.

<sup>10</sup> ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგებილი ... ს.ეკუხიშვილის მიერ (The Life of K'art'li. Vol. 1 (Tbilisi, 1955) 149, 161, 163, 181. Unlike Leonti Mroveli Džuanšer does not mention the apocryphal *Book of Nimrod* but uses the name of the "mighty hunter before Lord" as a personification of Mesopotamia.

<sup>11</sup> Cf. კ. კეკელიძე, "იულიანეს რომანის" კვალი ადრინდელ ქართულ მწერლობაში // ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. ტ. II (K. KEKELIDZE, The Julian Romance as a source of the Georgian Literature // Studies from the History of Ancient Georgian Literature. Vol. II) (Tbilisi, 1954) 70–80. M. VAN. ESBROECK, Le soi-disant Roman de Julien Apostat // Symposium Syriacum V (Roma, 1987) (OCA 229) 191–202.

## APPENDIX

In the Appendix we give the results of the collation of the Paris palimpsest with Hoffmann's edition.

<i>Pages of the Hoffmann's text and the readings</i>		<i>Paris syr. 378</i>
p. 3, line 3	ܦܫܝܬܐ]	ܦܫܬ+
line 6	ܦܫܬܐܢ	ܦܫܬܐܢ
line 7	ܦܫܬܐܢ]	ܦܫܬܐܢ
	ܦܫܬܐܢ]	ܦܫܬܐܢ
line 15–16	<sup>1-2</sup> ܦܫܬܐܢ]	om.
line 16	ܦܫܬܐܢܐܢ]	(!) ܦܫܬܐܢܐܢܐܢ
line 17	ܦܫܬܐܢ]	ܦܫܬܐܢ]
line 18	ܦܫܬܐܢ]	ܦܫܬܐܢ
line 19	ܦܫܬܐܢ]	ܦܫܬܐܢ
line 21	ܦܫܬܐܢ]	ܦܫܬܐܢ
p. 4, line 1	ܦܫܬܐܢ]	ܦܫܬܐܢ]
line 2	ܦܫܬܐܢ]	ܦܫܬܐܢ]
line 5	ܦܫܬܐܢ]	ܦܫܬܐܢ -
line 10	ܦܫܬܐܢ]	ܦܫܬܐܢ
line 12	ܦܫܬܐܢ]	ܦܫܬܐܢ
	ܦܫܬܐܢ]	ܦܫܬܐܢ !
line 13	ܦܫܬܐܢ]	ܦܫܬܐܢ]
line 15	ܦܫܬܐܢ]	ܦܫܬܐܢ]
line 17	ܦܫܬܐܢ]	- ܐ
line 20	ܦܫܬܐܢ ܦܫܬܐܢ]	ܦܫܬܐܢ ܦܫܬܐܢ
line 22	ܦܫܬܐܢ]	ܦܫܬܐܢ
line 24	ܦܫܬܐܢ]	ܦܫܬܐܢ
line 25	ܦܫܬܐܢ]	om.
p. 5, line 3–6	title ]	blank
line 10	ܦܫܬܐܢ]	ܦܫܬܐܢ]
	ܦܫܬܐܢ ܦܫܬܐܢ]	ܦܫܬܐܢ
line 18	ܦܫܬܐܢ]	ܦܫܬܐܢ
	ܦܫܬܐܢ]	ܦܫܬܐܢ -
p. 6, line 2	ܦܫܬܐܢ ܦܫܬܐܢ]	ܦܫܬܐܢ
line 3	ܦܫܬܐܢ]	ܦܫܬܐܢ
line 4	ܦܫܬܐܢ]	ܦܫܬܐܢ]

line 7	κ ι α α ι α ]	tp
line 12	γ κ ]	pr °
	κ ρ ω α ι α ]	- κ ρ
line 12-13	κ ρ ω α ι α < κ ι α ι α	κ ι α α κ α ι α ι α κ ι α ι α
line 15	ω α ι α ]	om. ω
p. 7, line 10	κ ι α ι α ]	κ ι α ι α
line 10-12	<sup>1</sup> <sup>2</sup> ι α ι α ]	om.

## RICHES AND HONOR OF ETHIOPIAN KINGS

Riches and honor are with me (Prov. 8, 18)

It is generally accepted that Ethiopian medieval political history was mainly pursued by the two institutions, i. e. church and state, each having a center of its own. For the Church it was the sacred town of Aksum, the cradle of both Ethiopian civilization and Christianity, and for the state it was the mobile royal court, which represented properly speaking a royal bivouac, the permanent though mobile center of attraction for all monarchic elements in the country. Ethiopian political history is usually presented as a history of southward expansion of the Ethiopian state and successive moves of the political center also southwards: from Aksum to Lasta, and then from Lasta to Shewa. Secular rulers are considered to be initiators and military leaders of this expansion, which culminated in the reign of Emperor Menilek II (1889—1913) who extended his empire up to its present borders. As for the Church, it is usually taken for granted that ecclesiastics just followed their stock. As for priests and deacons this may be true, and they, probably, received warm reception and support from these warlike secular Christians, for whom their Christian faith was not only the expression of their own identity, but also a mark of superiority over their pagan neighbors and a proof of their rights to pagan lands.

The Church was really indispensable not only for the needs of expansion, but for the needs of the state as well. The prominent Russian historian Sergei Solovyev stressed in particular its paramount importance for monarchy and remarked that «the estate that exercised the mighty moral authority, i. e. clergy, from the very beginning acted for the benefit of autocracy»<sup>1</sup>. Besides secular clergy, or priesthood, since the Aksumite times within the Ethiopian Church there was such an institution as monasticism, which played a very important role in the history of Ethiopian state and society, especially the communal monasticism. The latter with its elaborated and orderly organization, with its strict canons always had a strong attachment to a certain locality and obvious striving for control, both religious and moral, over the local population, a virtue indispensable for the purposes of expansion and colonization. According to Ethiopian hagiographic traditions, this Christian expansion to the south had a two-fold nature: the deliberate and purposeful progress of monks, who had no protection at all and who therefore preferred to settle in safer abodes, such as lake islands; and the spontaneous advance of the

---

<sup>1</sup> С. М. Соловьев, Избранные труды. Кн. 2 (Москва, 1988) 639–640.

warlike secular Christians, who felt a need to organize their religious life in their new settlements. These two streams, the ecclesiastic and the secular, revealed the tendency to merge together in the second half of the thirteenth century, as we see it in the hagiographies of the two pillars of Ethiopian Christianity of the time: of Holy Iyasus Mo'a and of Holy Takla Haymanot, who were quite typical representatives of both developments.

Iyasus Mo'a was born in the very beginning of the thirteenth century at Dahna in the Begemdir province. In about 1240 he came to the famous monastery of Dabra Dammo founded by Za-Mikael Aregawi, whose abbot at the time was Abba Yohanni, the well-known ascetic and the follower of the communal canon of monastic rules of St. Pachomius the Great. Abba Yohanni was the principle inspirer of the monastery colonization in the south at that time. He is remembered by Ethiopian hagiographic tradition as a saint «who had absorbed the righteousness of all the saints, and was by his life equal to angels, who never ate that which had been boiled on fire and never entered under the roof of a house. He was given the wings of life, as angels were, and he reached the land of life in three flights»<sup>2</sup>. Though Yohanni himself never left his native monastery, it was he who energetically and purposefully did another thing: he was training cadres for the future expansion, and many of the southern monasteries' abbots were his former disciples. Such was Iyasus Mo'a, who had spent at Dabra Dammo seven years, and then went to the south and settled on an island in Lake Hayq. The place he had chosen was not altogether uninhabited. Taddese Tamrat wrote about it: «Before his arrival there, it is apparent that the island only had a small secular church with no established educational and monastic institutions»<sup>3</sup>. Thus, Iyasus Mo'a came in the period, Vyacheslav Misyugin wrote about: «The Church probably had begun its colonization of the plateau before the military "recolonization" of the same territory started. But the Church colonization went limp: Christian preachers in exchange for some gifts to local population received a permission to build a church (an ordinary tukul with a cross on the top of the roof), and that was practically all that was done»<sup>4</sup>. Now Iyasus Mo'a decided to put an end to this inert state of affairs. He «opened a monastic school soon after his arrival, and this seems to have opened new opportunities of learning for the Christians in Amhara and Shewa. Many young men from the Christian communities around the lake as well as from regions further south and west

<sup>2</sup> Б. А. Тураев, Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии (СПб, 1902) 33.

<sup>3</sup> TADDESE TAMRAT, The Abbots of Dabra-Hayq, 1248—1535 // *JES* 8 No.1 (1970) 89.

<sup>4</sup> В. М. Мисюгин, С. Б. Чернецов, Следы архаических норм права в «Житии царя Лалибалы (Эфиопия)» // *Africana. Африканский этнографический сборник* XIV (Ленинград, 1984) 174.

seem to have joined the island monastic school. Among these are mentioned Abba Hiruta Amlak, traditional founder of the famous monastery of St. Stephen on the island of Daga in Lake Tana; Abba Bagi'u who was originally a notorious highwayman but was later converted and joined Iyasus Mo'a at Dabra Hayq; Abba Takla Haymanot, founder of Dabra Libanos of Shewa; and many others who later founded a number of independent monasteries in the whole region of medieval Amhara»<sup>5</sup>. In other words, Iyasus Mo'a, just as his teacher Yohanni, was engaged in educating and training the future abbots, though he did it not in the north at Dabra Dammo, but in the south, in Lake Hayq. It was possible in the middle of the thirteenth century, because the Christian settlers had already formed a considerable part of the population in Amhara.

At the time when northern preachers and monks were advancing towards their fellow-Christians in the south, among the latter a counter-movement was taking shape, and the already mentioned Takla Haymanot is a good example for it. In contrast to Iyasus Mo'a he was born in the south at Silalish in Shewa about 1215. His hagiography reports that his father was a local priest who gave Takla Haymanot his first religious instruction<sup>6</sup>. One can doubt it, however. Later on, when Christianity took deep roots in Shewa and priests became numerous, holy orders in Shewa became quite hereditary, but in the beginning of the thirteenth century the situation was different. Boris Turaiev remarks on Takla Haymanot's descent: «In general his hagiographies show a particular preference for his evangelical activities, and the Synaxarium put him even genealogically in connection with the first preachers of Christianity in Ethiopia, and the Dabra Libanos version of his hagiography gives his full genealogy from Zadok and Azariah»<sup>7</sup>. Thus, his ecclesiastical origin may be as trustworthy, as his descent from Zadok and Azariah. This desire of Takla Haymanot's hagiographers to stress his hereditary apostolic legacy is quite understandable. However, from one of the versions of his hagiography (Manuscript No. Eth. 18 of the Manuscript department of St. Petersburg branch of the Institute of Oriental Studies) we learn about his primary education at home, that he «was trained in horse riding, wild beasts hunting, bow shooting and other martial arts... And his arrow always hit the mark and returned to him stained with blood». One can assume therefore, that the future saint of the Ethiopian Church was born in quite a secular family with strong martial traditions, quite indispensable in the troublesome south.

Indeed, the life there was rather uneasy and dangerous for the Christian newcomers who were quite naturally disliked by the local population. Taddese Tamrat wrote: «There also seems to be an additional factor that may

<sup>5</sup> TADDESE TAMRAT, *The Abbots of Dabra-Hayq...* 89.

<sup>6</sup> TADDESE TAMRAT, *Church and state in Ethiopia 1270—1527* (Oxford, 1972) 160.

<sup>7</sup> ТУРАЕВ, *Исследования в области агиологических источников...* 97.

help in understanding the background of Takla Haymanot's later activities. We have already alluded to the persistent traditions that strong anti-Christian maneuvers were undertaken by pagans in Shewa between the last years of the twelfth and the first quarter of the thirteenth centuries. In Takla Haymanot's *Gädl*, and in related hagiographies of the Dabra Libanos cycle these pagan activities are said to have been led by the legendary Motelami, king of Damot. The immediate effect of this reaction on the Christian communities in Shewa appears to have been disastrous. Churches were burned down, and Christian homesteads destroyed. This must have created a great strain on the still modest position of the Church at the time, and must have further weakened the religious life of the Christians. It is this picture of general decline of the Shewan Church that seems to offer a reasonable background for the religious career of Takla Haymanot which finally resulted in the regeneration of the Church in the south»<sup>8</sup>. It seems, however, that it was not so much a regeneration in the proper sense of the word, as an obvious strengthening of the Church in the region, who had been penetrating further and further south. But Taddese Tamrat is quite right in his assertion that the Christian settlers, who had met a strong «pagan resistance», had to turn their eyes on their native Church in the north, where Christians had been dominating for long, while their fellows in the south were forced to struggle for survival. Thus, the two meeting currents merged together, and the site for their encounter happened to be the Hayq monastery of Iyasus Mo'a.

Takla Haymanot came to Hayq when he was over thirty already. Despite the assertion of his later hagiographers who wanted to make their hero at least the equal of the famous Iyasus Mo'a, he came there as a humble disciple, one of many, and his advent, in the words of Taddese Tamrat, «did not create a sensation»<sup>9</sup>. In Hayq Takla Haymanot spent nine years and then, not satisfied with the bulk of learning he had obtained, went further north to Dabra Dammo, where the teacher of Iyasus Mo'a Abba Yohanni was still alive and active. So one may say that Takla Haymanot found himself at the right place and at the right time. Taddese Tamrat wrote: «The period in which he stayed in Tigre saw a tremendous revolution in the history of monasticism in Ethiopia in general. In the long period between the sixth and the mid-thirteenth centuries, Ethiopian monasticism had always revolved around the old establishments founded by the Nine Saints. Together with the secular churches which enjoyed royal and local princely patronage, they alone provided the cultural leadership which kept Ethiopian Christendom alive. Apart from some individuals who may have abandoned their homes to wander freely in isolated woods and desert regions, no independent monastic communi-

---

<sup>8</sup> TADDESE TAMRAT, *Church and state in Ethiopia...* 160–161.

<sup>9</sup> TADDESE TAMRAT, *Church and state in Ethiopia...* 162.



ties seem to have been established before the middle of the thirteenth century. This age-old convention was now seriously compromised. We have already seen how Iyasus Mo'a started his own community in distant Lake Hayq about 1248. In the north, Abba Dani'el of Dabra Maryam in Geralta, the spiritual father of Ewostatewos, was similarly developing his own community. It is this picture of an intensive monastic development at the time which explains the religious career of Takla Haymanot both in Tigre and back in Shewa»<sup>10</sup>.

The cadres for this intensive monastic development were, however, prepared and trained in ancient monastic centers by such expert followers of the canons of St. Pachomius, as Abba Yohanni. After accomplishing his education at Dabra Dammo Takla Haymanot was sent back to the south. On his way home Takla Haymanot visited in Hayq his first teacher, Iyasus Mo'a, and then returned to his native Silalish. There he began looking for a site for the monastery of his own and chose Dabra Asbo mountain. The site was opportune indeed. Situated to the west of Silalish, in «pagan land» already, it was the head point of Christian expansion, but not so far away from Silalish to make it impossible to secure the help of the fellow-Christians in a case of need. So it was the next step forward in the progress of monastic colonization, the pace of which now quickened, and the sphere was widened. These energetic monastic pioneers had a great future ahead, and soon in the popular memory they completely overshadowed such leaders as Iyasus Mo'a, who stood behind them.

Meanwhile the activities of Iyasus Mo'a were of primary importance not only for the Ethiopian Church, but for the Christian state as well. It was not accidentally, that Iyasus Mo'a came to Hayq. He opened there a monastic school of his own for local Christians and had the opportunity to realize both the mighty potential of these southern Christians, and the opportunities the southwards expansion offered. The Zagwe kings were poor helpers here. As Taddese Tamrat wrote, «according to one tradition, Zagwe power was so weak in the south that the Lasta kings could not even relieve an official campaign sent down to Damot where the Christian troops and priests were completely stranded. Even in the end of the thirteenth century, Takla Haymanot of Shewa seems to have been preaching with little or no hope of military assistance from the Christian kings in the north»<sup>11</sup>. Both this situation and the internal strives within the Zagwe dynasty (particularly the last and best known conflict between Ne'akuto Le'ab and Yitbarek) induced the southern Christians in the Amhara province (Bet Amhara) to rely mostly on their own resources, and for the southern ecclesiastics, like Iyasus Mo'a, the support of local rul-

<sup>10</sup> TADDESE TAMRAT, *Church and state in Ethiopia...* 163–164.

<sup>11</sup> TADDESE TAMRAT, *A Short Note on the Tradition of Pagan Resistance to the Ethiopian Church (14th and 15th century)* // *JES* X, No. 1 (1972) 139.

ers meant more than the improbable assistance of the Zagwe kings back in the north. And in Amhara there were such local rulers who were engaged in active and rather independent politics both towards their nominal Zagwe overlords, and their Muslim neighbours. The latter deserve some special mentioning, because the Christian-Muslim relations in the south were surprisingly cordial at the time. The Ethiopian historian Mohammed Hassen wrote that «the pressure from the southward expanding Christian kingdom forced Damot to adopt an aggressive policy, which led to the liquidation of the Christian vanguard community and the reduction of Muslim Shewa to a tributary state. Common enmity against Damot, and common economic interest, created a situation of close cooperation between the Amhara leaders of Bet Amhara and the leaders of Muslim Shewa»<sup>12</sup>. At the same time the relations of the Amhara rulers with the Zagwe King Yitbarek deteriorated considerably.

Such an Amharic ruler in the second half of the thirteenth century was a certain Yikunno Amlak who was described by the later traditions as a descendant of the Aksumite kings. It was a later invention, indeed, and in the mid-thirteenth century Yikunno Amlak was an ordinary local ruler, though independent enough to maintain with Egypt negotiations of his own (probably through the very same commercial system Mohammed Hassen writes about). He even dared to interfere with the struggle for power between Yitbarek and Ne'akuto Le'ab, supporting the latter. But it was Yitbarek who won the day and imprisoned Yikunno Amlak. Yikunno Amlak managed to escape but nursed his grievance on the Zagwe king. Taddese Tamrat, based on the Iyasus Mo'a's hagiography, wrote, that «it is in this period he is said to have made a religious pact with Iyasus Mo'a of Dabra Hayq»<sup>13</sup>. About this pact, or «kidan», so much is written and so differently both in Ethiopian medieval literature and by the modern historians, that the question is worth some special consideration. The pact is usually described as a turning point in the history of both the Ethiopian Church and Ethiopian monarchy. This covenant which laid the solid foundation for the unbreakable union between these two institutions, has existed since the times of Yikunno Amlak until the dethronement of the last Ethiopian Emperor Haile Sellassie I. It should be noted, however, that the legend of the pact underwent considerable transformations in the course of time. Boris Turaiev wrote about its final version which bears a title «Be'ela nagast» («Riches of Kings») that «the legend of the so-called "pact" was shaped no earlier than the end of the seventeenth century»<sup>14</sup>. How-

---

<sup>12</sup> MOHAMMED HASSEN. The Oromo of Ethiopia, 1500—1850: with special emphasis on the Gibe region (*Thesis submitted for the degree of Ph. D. of the University of London, School of Oriental and African Studies*, 1983) 3—4.

<sup>13</sup> TADDESE TAMRAT, Church and state in Ethiopia... 67.

<sup>14</sup> Б. А. ТУРАЕВ, «Богатство царей». Тракта́т о династическом перевороте в Абиссинии в XIII веке // ЗВОИРАО XIII, 2—3 (1901) 157.

ever, in Ethiopia «the pact and oath with kings... since the beginning of Yikunno Amlak's reign from generation to generation till nowadays» were known even earlier. It is also mentioned, for example, in the «History of Susenyos, King of Ethiopia», a chronicle of the early seventeenth century<sup>15</sup>.

However, the essence and content of the pact were regarded in many diverse ways. Some scholars emphasized the right of certain monasteries to certain court offices for their abbots, others — the right of the Ethiopian Church to one third of all the lands in the Christian kingdom, and some — the exclusive right of the Coptic Alexandrian Church to provide metropolitans for Ethiopia. Carlo Conti Rossini gave sound proof for his assertion that the name of Takla Haymanot was inserted in the legend of the pact («Riches of Kings») much later, when the monastery he had founded developed into the center of a powerful congregation, and the fame of Takla Haymanot eclipsed already the fame of his teacher, Iyasus Mo'a<sup>16</sup>. But what was the true essence of the pact between Yikunno Amlak and Iyasus Mo'a? It goes without saying that the pact did not deal with Coptic interests in Ethiopia, because, as Boris Turaiev remarked, «even after the pact there was an occasion when the Abyssinian chair was occupied by a Syrian»<sup>17</sup>. It was also absolutely impossible and unpractical for Yikunno Amlak to promise the Church one third of all the lands of the kingdom. There could be no question about the office of echege as well for the simple reason that at that time there existed neither the office of echege, nor the monastery of Dabra Asbo (later renamed into Dabra Libanos). But Dabra Hayq did exist already, and at the Zagwe court there was an office of aqabe-sa'at. It was conferred on the abbot of the monastery of Dabra Libanos at Shimezana in Tigre (not to be confused with Dabra Libanos in Shewa, which was founded later by Takla Haymanot!). The nomination was made, as Turaiev noted, «not without the royal interference, for the king venerated the monastery and put there his own fellow-townsmen»<sup>18</sup>.

The Ethiopian Church knew well why it had canonized some Zagwe kings. In the words of J. S. Trimingham, said about one of the most brilliant members of the dynasty, King Lalibala, that «he used the influence of the clergy for the consolidation of the dynasty»<sup>19</sup>. The abbots of the largest monasteries of the kingdom were among the prominent courtiers of the Zagwe kings: the Dean of the Cathedral of Aksum, had the title of nibura-id and the privilege to sit to the right of the king; the Dean of the monolithic churches

<sup>15</sup> F. M. PEREIRA, *Chronica de Susenyos, rei de Ethiopia* (Lisboa, 1900) cap. 6.

<sup>16</sup> C. CONTI ROSSINI, *Appunti ed osservazioni sui re Zagwe e Takla Haymanot* // *RRAL* IV, 5 (Roma, 1895) 444–466.

<sup>17</sup> ТУРАЕВ, «Богатство царей»... 158.

<sup>18</sup> ТУРАЕВ, [рец. на:] Conti Rossini C. *L'evangelo d'oro di Dabra Libanos* // *ЗВОИРАО* XIV (1901) 366.

<sup>19</sup> J. S. TRIMINGHAM, *Islam in Ethiopia* (London, 1954) 56–57.

of Roha had the title of *liqa-kahnat* and a right to sit to the left, as well as the *aqabe-sa'at* from *Dabra Libanos* of *Shimezana*<sup>20</sup>. Thus, the pact of *Yikunno Amlak* with *Iyasus Mo'a* meant only the conferring on the latter the court title of *aqabe-sa'at*. Thus it symbolized not only the formal break with the *Zagwe* and the rebellion of *Yikunno Amlak*, but something more serious — his claims on the supreme royal throne. Such was the true meaning of the notorious pact, which later became so famous and which was interpreted so freely! The venerable abbot, however, was not happy at all with the liberal generosity of the new claimant, for he realized well the possible complications and troubles. So *Iyasus Mo'a* tried to avoid the dangerous honor and wanted to return back to his native *Dabra Dammo*, but *Yikunno Amlak* did not let him go<sup>21</sup>. The claimant to the throne acted with speed and determination: he won over to his side the *Shewan Muslims*, invaded *Lasta*, and drove the *Zagwe* king to *Beginmdir*, where the royal army was defeated at *Gaynt*. The king tried to find refuge in a local church of *St. Cyriacus*, but the inviolability of the sanctuary did not prevent *Yikunno Amlak* from murdering the unfortunate king in front of the altar he had resorted to<sup>22</sup>.

It so happened that *Yikunno Amlak* turned out to be the founder of a strong and durable dynasty, and the bloody events of 1270 became a dynastic coup. Accordingly the necessary moral and ideological justifications were compiled following the old classic pattern. They certainly included a fairy story of the miraculous advent to power of the new dynasty. In fact there were two such stories. The earlier one tells about a certain *Tesfa Iyasus*, who had previously suffered persecution from a *Zagwe* king. He complained to *Iyasus Mo'a* who predicted to him that for this and some other sins of the king the throne would pass to *Tesfa Iyasus'* family, but not during the *Tesfa Iyasus'* lifetime. Afterwards as the result of an occasional union of *Tesfa Iyasus* with a rich man's maidservant he begot a son, called *Yikunno Amlak*, who after many troubles and miraculous escapes became king<sup>23</sup>. The later story also tells about a miracle: At the court of the last *Zagwe* king appears a cock who cries at midnight that the one who will eat his head will inherit the kingdom. The scared king appeals to *St. Takla Haymanot* who reasonably advises him to eat the head himself, and the king tells his maid to cook the cock. The girl, however, throws the head out and it is picked up and eaten by a hungry little servant called *Yikunno Amlak*. The humble boy immediately feels that «he is

<sup>20</sup> *Sergew Hable Sellassie, Ancient and Medieval Ethiopian history to 1270* (Addis Ababa, 1972) 267–268.

<sup>21</sup> *TADDESE TAMRAT, The Abbots of Dabra-Hayq, 1248—1535 // JES VIII 1* (Addis Ababa, 1970) 87–117.

<sup>22</sup> *C. CONTI ROSSINI, La caduta della dinastia Zagwe e la versione amarica del Be'ela Negest // RRAL XX, 5* (Roma, 1922) 282–286.

<sup>23</sup> *SERGEW HABLE SELLASSIE, Ancient and Medieval Ethiopian history... 285–286.*

filled with grace which makes him tall and strong, so that he is raised over all the mighty»<sup>24</sup>. When the king found no head, he again appealed to Takla Haymanot who explained him that it was now useless to pray for the king, who would loose his kingdom all the same; now he would pray for the boy who had eaten the head, and anoint him for the reign.

There was used as well the second classic method of justification of the dynastic coup, i. e. the compiling of the victor's genealogy which derived him from the Aksumite kings. If in the Zagwe dynastic legends it was made through marriage<sup>25</sup>, here it is done through direct descent. One version of Ethiopian annals concludes its list of the Aksumite kings as follows: «Geda Jan begot Anbasa Wudem, and Anbasa Wudem begot Dil Ne'ad, from whom the kingdom was abducted to be given to others, who were not of Israel stock, that is to the Zagwe. And they reigned for 373 years. Dil Ne'ad begot Mahbara Wudem, and Mahbara Wudem begot Agba Seyon, and Agba Seyon begot Senfa Ar'ed, and Senfa Ar'ed begot Nagash Zare. Nagash Zare begot Ya'eqob, and Ya'eqob begot Bahr Sagad. Bahr Sagad begot Wudim Assigid, and Wudim Assigid begot Yikunno Amlak, who wrested the kingdom from the Zagwe by the prayers of Metropolitan Abba Qerilos, and by the prayers of Abba Iyasus Mo'a, the abbot of Hayq, and by the application of the blessed and holy head of fathers, our father Takla Haymanot, the abbot of Dabra Libanos»<sup>26</sup>. The third method, i. e. of compiling a biblical genealogy for the hero of the day (certainly, through the Aksumite kings' line), was by no means neglected, and this particular case will be later considered at length. It is noteworthy, that the dramatis personae of all the legends, as well as the toponyms are originated from the southern province of Ethiopia, i. e. Shewa, the birthplace of Yikunno Amlak and Takla Haymanot, the deposit of the «Riches of Kings».

However, the assertion of their dynastic legality was already the concern of Yikunno Amlak's descendants, because he himself had to deal with the more urgent problem of consolidating his new-born royal power. Taddese Tamrat made the following conclusion of the coup d'état in 1270: «The predominantly Agaw rulers of the Christian kingdom were deposed, and the throne was once again occupied by a Semitic-speaking monarch. Only in this sense was the advent of Yikunno Amlak a restoration»<sup>27</sup>. Naturally, the new king met strong resistance from the north, which did not wear out with the

<sup>24</sup> ТУРАЕВ, «Богатство царей»... 164.

<sup>25</sup> SERGEW HABLE SELLASSIE, *Ancient and Medieval Ethiopian history*... 233–234.

<sup>26</sup> F. A. DOMBROWSKI, Tanasee 106, *Eine Chronik der Herrscher Äthiopiens* (Wiesbaden, 1983) (Äthiopistische Forschungen herausgegeben von Ernst Hammerschmidt. Bd. 12, Teil A) 34–35.

<sup>27</sup> TADDESE TAMRAT, *Church and state in Ethiopia*... 68.

death of the murdered Zagwe king, and a new Zagwe king — Dilanda — appeared there<sup>28</sup>. The ancient Dabra Libanos of Shimezana, founded by one of the Nine Saints, supported a new Zagwe king, and the reasons for this seem clear enough. Apart from the age-old connections with the Zagwe dynasty, here might work the new grievances on Yikunno Amlak who had conferred the title of aqabe-sa'at, which was traditionally held by the abbot of this monastery, on Iyasus Mo'a, the abbot of Hayq. Finally, however, the northern monastery had to recognize Yikunno Amlak and its traditional title of aqabe-sa'at was returned to it. The situation appears to be quite interesting indeed; to suppress the ecclesiastic resistance in the north, and particularly the monastic resistance of Dabra Libanos of Shimezana, Yikunno Amlak appointed there as abbot the Dean of the Aksum Cathedral, situated in the same northern region. He restored to the monastery's abbot the traditional title of aqabe-sa'at and that, probably, satisfied the northern monks. For Iyasus Mo'a, however, the royal «pact» concluded for political reasons happened to be short-lived as everything which is built on such a shaky base.

The pact, however, did have a lasting future of its own, for even before the Yikunno Amlak's rise to power the center of gravity in the Ethiopian kingdom began to move southwards. So the new dynasty in the south really needed both the Christian Church and the growing monasticism of the south. From the very beginning of his political career Yikunno Amlak considered himself the successor to the supreme power of the Zagwe kings in the whole territory of the Christian kingdom and acted accordingly. He was no longer a local ruler and had to deal with the problems on a national scale, two of which were of paramount importance. These were the problems of the Ethiopian Church, and of the territorial integrity of the kingdom. When Yikunno Amlak rose to power, the Ethiopian Church was headed by Metropolitan Qerilos<sup>29</sup>. He probably died soon afterwards because in 1273 Yikunno Amlak, in a letter to Baybars, the Mamluke sultan of Egypt, reminded the sultan of an earlier request for a next metropolitan for Ethiopia<sup>30</sup>. However, a Coptic bishop failed to arrive during Yikunno Amlak's reign, and he invited some bishops from Syria. This happened to be possible due to the quarrel between Jacobite patriarchates of Alexandria and Antioch. Later King Yagba Seyon complained to Patriarch John VII of Alexandria: «These Syrian metropolitans who live in Ethiopia have provoked our hate. Being uniquely attached to the patriarchate of Alexandria, we could not tolerate that these strangers exercise any longer the episcopal functions which they could enjoy until now

<sup>28</sup> TADDESE TAMRAT, *Church and state in Ethiopia...* 67.

<sup>29</sup> C. CONTI ROSSINI, *L'evangelo d'oro di Dabra Libanos* // *NRL RRAL X* 5–6 (Roma, 1901) 196.

<sup>30</sup> Mufazzal, Ibn Abul Fazal, *Histoire des sultans mamlook* / Éd. et tr. par E. BLOCHET // *PO XIV* 353–387

only through the protection of our father...»<sup>31</sup> But King Yagba Seyon also failed to receive a metropolitan from Alexandria where they probably did not hasten to come into closer contact with upstarts from Amhara.

The north, i. e. the Tigre province, also presented a problem for the dynasty. Taddese Tamrat thinks that «the claims by Yikunno Amlak and his Amhara troops of Tigre (Semitic) ancestry had been central in their movement against the Zagwe, and it is apparent that they got much support from Tigrigna-speaking population. In fact, it seems that a new cadre of local governors took over the leadership of Tigre immediately after Yikunno Amlak's accession to power»<sup>32</sup>. It is rather difficult, however, to share the confidence of the estimable Ethiopian scholar, which is based mainly on the linguistic affinity of Amarigna and Tigrigna. Certainly, the population of both provinces were Christians and former subjects of the Zagwe kings, but they had no other base for unity. The Tigreans, the direct descendants and cultural heirs of ancient Aksum could not help feeling the Zagwe domination as an utter injustice and a heavy burden. They probably did not venerate the Zagwe capital Bugna, and always remembered that at old and good Aksum times it was just a small fort at the southern extremity of the caravan trade route to hinterland. The Tigreans, who spoke a northern Ethiopic Semitic language (Tigrigna), the direct offspring of Ge'ez, the language of ancient Aksum, despised the Cushitic-speaking Agau, who constituted the dominant ethnic group of the Zagwe kingdom. They called these southerners «hasguyagyan», i. e. «the lisping», probably for their language, which seemed strange to the Semitic-speaking Tigreans. No less contemptuous were the Tigreans towards the Semitic-speaking population of the Amhara province. The latter spoke a South-Ethiopic Amharic language (Amarigna), but the Tigreans nevertheless called them «halastiyotat», i. e. «bastards of mixed or low origin»<sup>33</sup>. With the accession to power of the new dynasty for Tigreans the Zagwe domination was replaced by the domination of the halastiyotat, which was no better for them. And when in Tigre with its proud memories of the Aksum origin «a new cadres of local governors took over the leadership», these to all probability were not at all the henchmen of the new Amhara dynasty, but the native local rulers who sincerely believed that the supreme power should be theirs by rights. The new dynasty realized the danger and did their best to neutralise it. This is the reason for their persistent attempts to get a metropolitan from Alexandria and for numerous land grants to northern monasteries, published by Carlo Conti Rossini<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> TADDESE TAMRAT, *Church and state in Ethiopia*... 69.

<sup>32</sup> TADDESE TAMRAT, *Church and state in Ethiopia*... 72.

<sup>33</sup> TADDESE TAMRAT, *Church and state in Ethiopia*... 74, note 1.

<sup>34</sup> C. CONTI ROSSINI, *Documenta ad illustrandam historiam. I. Liber Axumae* (Lipsiae, 1909—1910) (CSCO AE 2 VIII).

The grandiose task of virtual empire-building and solving among many others the northern problem as well fell to the lot of the grandson of Yikunno Amlak, King Amda Seyon (1314—1344). He was enthroned in 1314 and immediately launched a campaign of conquering the southern provinces of Damot, Hadya and Gojjam, a task his predecessors had failed to achieve. After victorious campaigns in the south he came down upon the north, as he wrote in his land charter granted to the Hayq monastery: «And after that God gave me into hands the ruler of Enterta with all his army, his people, his relatives, and all his country as far as the Cathedral of Aksum. And I, King Amda Seyon, went on an elephant and entered the sea»<sup>35</sup>. Taddese Tamrat wrote about this «ruler of Enterta»: «The governors of Interta at the time was Ya'ibika Igzi, and his land grant of 1318/19 does not even mention the king. He apparently had a firm control of the Northern Tigre, and his following include both secular and clerical leaders in the area. The two influential abbots of Aksum and Dabra Dammo were among his prominent courtiers. There are also traditional indications that he had invited the governor of Tamben to join him in his rebellion against Amda Seyon. He is said to have failed to enlist the support of this official, but it appears that his revolt was fairly well organized»<sup>36</sup>. One can add, that the revolt was fairly well organized in, one may say, literary aspect. Exactly from this time dates the compilation of a very interesting composition named «The Honor of Kings»<sup>37</sup>, which scholars rightly call the national epic due to the influence it exerted over the development of Ethiopian self-consciousness. The colophon claims the composition to be an Ethiopian translation of a Coptic book, which was firstly translated into Arabic by Abal'iz and Abalfarag (Abu-l'Izz and Abu-l Faraj?) in 1225 during the reign of King Lalibala. Then a translation from Arabic into Ethiopic (Ge'ez) was made by a certain Yishaq with the assistance of Yimherana Ab, Hizba Kristos, Indriyas, Filipos and Mahari Ab on the request of the «faithful prince beloved by the Lord» Ya'ibika Igzi<sup>38</sup>.

The significance of «The Honor of Kings», a literary work of a national scale, where, in the words of Donald Levine, «it glorifies no tribe, no region, no linguistic group, but the Ethiopian nation under her monarch»<sup>39</sup>, is

<sup>35</sup> TADDESE TAMRAT, *The Abbots of Dabra-Hayq...* 95.

<sup>36</sup> TADDESE TAMRAT, *Church and state in Ethiopia...* 73–74.

<sup>37</sup> M. KROPP, *Zur Deutung des Titels «Kebrä nägäst» // OC 80 (1996) 108–115.*

<sup>38</sup> C. BEZOLD, *Kebra Nagast. Die Herrlichkeit der Koenige. Nach den Handschriften in Berlin, Oxford und Paris, zum ersten Mal in aethiopischen Urtext herausgegeben und mit deutscher Uebersetzung versehen // Abhandlungen der Koeniglichen Bayerischen Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-philologische Klasse. 23, 1 (Muenchen, 1905) 172–173.*

<sup>39</sup> D. N. LEVINE, *Greater Ethiopia. The evolution of a multiethnic society* (Chicago—London, 1974) 107.



impossible to overestimate. It is a large composition of 117 chapters which derives from a lot of diverse literary sources and numerous allusions, from the Bible and apocrypha to folklore cycles, and from patristic writings to the Koran including<sup>40</sup>. But for all the diversity of the material used, the principle idea of «The Honor of Kings» is advanced quite consistently. The idea is that Ethiopia is a New Israel, the Ethiopian nation is a nation chosen by God, and Ethiopian kings excel in honor and glory over all other kings, that they are those who are destined to dominate all over the world. For a Russian it is quite a familiar idea similar to the idea of «The Third Rome»; and Ethiopians in the most hard times for their motherland always cherished their hopes for better future and saw the pledge for it in the uniqueness of their God chosen nature, and never forgot their primogeniture and the destiny promised.

One may say that the authors of «The Honor of Kings» as well as its readers were mystics, and so they were indeed. But they were rather materialistic mystics who always preferred something tangible to any abstract idea. So the pledge they put their trust on was also quite substantial. As a matter of fact, it was a relic, may be the most significant one in the entire Judeo-Christian world. It was the Tabernacle of Zion, and «The Honor of Kings» is a narration of its importance plus the story of its appearance in Ethiopia. Though scholars seriously doubt the existence of the Coptic original for this book<sup>41</sup>, it seems there is some connection between «The Honor of Kings» and Coptic literature. The similarity lies in the very literary genre of the writing. It is the genre of ecclesiastic historical novel, which is quite rare in Ethiopia, but is widely known among the Copts. Boris Turaiev wrote on Coptic literature: «Here the nationalistic bias takes place rather often, and in this respect Coptic stories about ecumenical councils are quite typical, where to Coptic natives is ascribed the leading role»<sup>42</sup>. Bearing in mind that the most important passages of «The Honor of Kings» are those where the fictitious speeches of Gregory Thaumaturgus and Dometius, the Patriarch of Rome, on the Nicene Council are narrated with their prophesies on the great future of Ethiopia, it can be admitted the idea that «The Honor of Kings» is an Ethiopian version of such a novel including also the legend about the Queen of Sheba which was very popular on both sides of the Red Sea. For the Copts this genre served a kind of consolation, where, in the words of Boris Turaiev, «this nation, once great but for many centuries enthralled already, remained true to herself and continued to cherish its superiority»<sup>43</sup>, for the Ethiopians by con-

<sup>40</sup> D. A. HUBBARD, *The literary sources of the Kebra Nagast. Ph. D. Thesis* (St. Andrews, 1956).

<sup>41</sup> HUBBARD, *The literary sources of the Kebra Nagast...* 359.

<sup>42</sup> Б. А. ТУРАЕВ, *Коптская литература // Всемирная литература* 2 (СПб, 1920) 147.

<sup>43</sup> ТУРАЕВ, *Коптская литература...* 150.

trast *The Honor of Kings*» served an ideological and even historical basis for their self-consciousness and future hopes. It really was «a national saga», as Edward Ullendorff called it<sup>44</sup>.

The writing considers the legitimacy of the royal power as being depending, firstly, on the origin of Ethiopian kings from King Solomon (and thus, according to the Queen of Sheba's legend, from the Aksumite kings) and, secondly, on the possession of the greatest sacred emblem of Israel — the Tabernacle of Zion, which was believed to be kept in the Aksum Cathedral. The anti-Zagwe nature of «*The Honor of Kings*» is obvious, and in the colophon the idea is expressed in the most unambiguous manner: «When I think why Abal'iz and Abalfarag who had translated it [in Arabic] did not retell it [in Ethiopic], I say: Because it had appeared in Zagwe times, that is why it was not retold. Because this book says: If be kings those who are not Israel, this would be a violation of the law. If it appears in the reign of Israel, they would retell it.» The author who retold it mentions his name in the colophon: «Pray for me, the slave of yours, miserable Yishaq, and do not reproach my awkward tongue...» It seems that he can be safely identified with Yishaq, the Dean of the Aksum Cathedral. It is obvious that he did not admit the Zagwe to be «Israel», and all the scholars take it for granted that by it he considered here the Yikunno Amlak's dynasty. True, later it became the universal interpretation, but there is every reason to doubt that it was the original intent of the compilers, or of their patron, the «faithful prince» Ya'ibika Igzi. In the times of «miserable Yishaq» and Ya'ibika Igzi not only the Zagwe were quite unpopular in Tigre, but the later and southern dynasty from Amhara as well. Ya'ibika Igzi himself was a member of a Tigre chiefly family of Enterta's hereditary rulers who had the ancient Aksumite title of aqabe-sensen («keeper of the large fan»). If evaluate the legitimate rights to the Ethiopian throne in the way they are set forth in «*The Honor of Kings*», the rights of Ya'ibika Igzi seem to be more preferable than those of Yikunno Amlak's children. The descendants of the Aksumite aqabe-sensen could probably trace their line directly from the Aksumite kings with more ease and likelihood, than the Amhara southerners. Besides, the Tabernacle of Zion, this most important relic of the Christian kingdom, was exactly in Ya'ibika Igzi's possession, i. e. in the Aksum Cathedral, whose dean Yishaq was among the courtiers of the governor of Interta. Therefore the actions of Ya'ibika Igzi was not at all a rebellion of an unruly vassal or a revolt of a regional separatist; his pretensions seem to have been aimed as high as the supreme throne of the Christian kingdom itself. And here both Ya'ibika Igzi and Yishaq went hand in hand: while the former was planning his rebellion and was looking for allies, the

---

<sup>44</sup> E. ULLENDORFF, *The Ethiopians. An introduction to the country and people* (London, 1960) 144.

latter was compiling the ideological and moral justification for the actions of his sovereign, i. e. «The Honor of Kings».

Thus for King Amda Seyon the matters took a serious turn. For him it was clear that the rebellion should be suppressed by a strong hand. And he did it, as we see it from the above-mentioned land grant to the Hayq monastery and from the following note in the manuscript of the Four Gospels which belonged to the Dabra Libanos monastery of Shimezana: «When Ya'ibika Igzi and Ingida Igzi rebelled, King Amda Seyon decreed and deposed them, and destroyed these rebels. Moreover, to eliminate the pride of their hearts and to efface their [traditional] honours, [the king] appointed over their country men who were not born from Adam and Eve who were called Halastiyotat»<sup>45</sup>. But the king had to pay attention to the northern clergy as well, who had taken the side of the rebel. We have seen already how Yikunno Amlak had at first conferred the old Zagwe title and court office of aqabe-sa'at on the abbot of the Hayq monastery Abba Iyasus Mo'a, and then returned it back to the monastery of Dabra Libanos of Shimezana in order to provide himself the northern clergy's support and nominated the Dean of Aksum both as aqabe-sa'at and Dabra Libanos' abbot<sup>46</sup>. But the life demonstrated to King Amda Seyon, the grandson of Yikunno Amlak, that to give up the pact with such a natural ally of the dynasty as the southern monasticism was a short-sighted policy, and he decided to rectify the mistake of his grandfather. So he returned the title of aqabe-sa'at to Kristos Tesfana, the abbot of Hayq of the time. Taddese Tamrat wrote about the King's attitude towards Kristos Tesfana: «Amda Seyon's respect for Aqabe-sa'at Kristos Tesfana was so great, and as we have seen in the above text the king even mentions the name of Kristos Tesfana before that of the Egyptian bishop Abba Yohannis... It probably only shows Amda Seyon's deep personal respect for Kristos Tesfana to whom he consistently refers as "my Father"... It is also apparent that he felt a close personal attachment towards the community of Iyasus Mo'a on the island. This seems to be suggested by the following personal injunction he has left us in Iyasus Mo'a's MS of the Four Gospels on f. 27: "...Whoever is appointed aqabe-sa'at of the monastery of [St.] Stephen, may he commemorate the anniversary of my death, for me, Amda Seyon..."»<sup>47</sup>. Thus, it appears that the true and durable «pact» with the Hayq monastery was concluded not so much by Yikunno Amlak, as by his grandson Amda Seyon. And here the political considerations played probably no lesser role than the personal feelings of the king.

<sup>45</sup> CONTI ROSSINI, *Liber Axumae*... 30–31.

<sup>46</sup> CONTI ROSSINI, *L'evangelo d'oro di Dabra Libanos*... 194.

<sup>47</sup> TADDESE TAMRAT, *The Abbots of Dabra-Hayq*... 97.

King Amda Seyon (and if not he himself then his chronicler at any rate, who had written «The Glorious Victories of Amda Seyon, King of Ethiopia») could not neglect «The Honor of Kings», which asserted the legacy of «Israel». Here the political and cultural situation of the time was interesting enough. The descendants of Yikunno Amlak were consistently enlarging their dominions, and the lucky star of fortune was shining bright in the south of the country, while in the north the Tigre province, this cradle of the Aksumite civilization, was losing its political significance. The position of its governors grew only worse with the downfall of the Zagwe. But it was exactly in Tigre where the intellectual (literary and ideological) efforts were made not only to restore the bygone grandeur of the province, but to uphold the honor of Christian Kingdom on the national level, to assert the idea that its future grandeur was not only possible but inevitable both from the ideological and historical points of view. For the growing Christian southern dynasty to undermine such a useful idea would be unreasonable to say the least, especially for Amda Seyon whose very name meant «the pillar of Zion». The central place in «The Honor of Kings» took the dynastic legend about the Queen of Sheba and King Solomon of Jerusalem. However, for King Amda Seyon it was not quite easy to apply the dynastic legend to himself directly: he was tied too closely by the real and quite important under the circumstances genealogical bonds and generation counts within his own dynasty<sup>48</sup> and could not therefore give up them abruptly to make use of another type of genealogy. And here his chronicler found an excellent way out for meeting both ends with remarkable subtlety.

Making good use of the king's name he often calls him «the king of Zion», and calls as «Zion» the Ethiopian royal throne as well. «Zion» is but a step to «Israel», because both Zion and Israel symbolize the single Christian kingdom in Ethiopia, a single whole, for neither Amda Seyon, nor Ya'ibika Igzi ever thought of any division, but both claimed the supreme throne of the Christian kingdom. The chronicler is however careful enough not to use the term «Israel», which remains to be bore in mind. The term «Zion» he mentions often but very crafty, and for the most part makes the Muslim adversaries of the king use it in his narration. They say: «I shall appoint my governors in all the provinces of Ethiopia, as the King of Zion does it»<sup>49</sup>, «I shall reign in Zion»<sup>50</sup>, «do not come to the King of Zion»<sup>51</sup>. This makes an impression that even the Muslims, the enemies of the Christian king Amda Seyon and all

---

<sup>48</sup> S. CHERNETSOV, On the question of royal succession during Zagwe period // *St. Petersburg Journal of African Studies*, 4 (St. Petersburg, 1995) 103–117.

<sup>49</sup> M. KROPP (hrsg), Der siegreiche Feldzug des Königs Amda-Seyon gegen die Muslime in Adal im Jahre 1332 N. Chr. // *CSCO* 538 SA 99 (Lovani, 1994) 2.

<sup>50</sup> KROPP, Der siegreiche Feldzug... 3.

<sup>51</sup> KROPP, Der siegreiche Feldzug... 7.

the Christians as they are, do not deny the legality of Amda Seyon's rights to the entire Christian kingdom; they are just trying to destroy him with the kingdom he has every legitimate right to. In «The Glorious Victories of Amda Syon» the king is always on the defensive; and surprisingly enough there is some truth in this description of such an aggressive monarch as Amda Seyon was. King Amda Seyon was engaged in the most broad expansion, but it was secular expansion, not a religious one. He wanted to subjugate numerous states in the Horn of Africa region irrespective of their religion, but he had no intention at all to convert either Muslims, or pagans to Christianity.

By contrast, the attitude of Muslim states towards the Christian kingdom was quite the reverse; here is seen an obvious desire to reinforce their commercial dominance by the spread of Islam. From the king's land charter granted to the Hayq monastery it is clear that Amda Seyon became the king in 1314, and in 1317 already he began his determined expansion. By 1322 he had consequently occupied Damot, Hadya, Gojjam and the former Zagwe kingdom with its capital in Bugna, and the provinces of Interta and Tigre. It was a typical policy of heaping of an empire, and here his contemporaries saw nothing unusual. His chronicler puts it bluntly: «This king warred with all the lands which were under his domination»<sup>52</sup>. Then, after the subjugation he made the adversaries of yesterday his subjects of today and led them to further conquests. Many troops of his were recruited among the population of the newly conquered territories. In the description of King Amda Seyon's campaign of 1332 «the warriors of King Amda Seyon, the warriors of right and left, of front and rear, the warriors of Amhara, Shewa, the warriors of Gojjam and Damot» are mentioned.<sup>53</sup> In the list of his troops there are the «troops of Shewa, Damot, Gojjam, Tigre, Bugna, Amhara and all the troops of Ethiopia»<sup>54</sup>. When addressing his troops in 1332 the king said: «Listen to what I tell you, east and west, north and south, Tigre, Gojjam, Wagara and Damot, and Hadya, listen you all! Whether we have fought them, and defeated them not by the force of God?... So now do not be afraid as well...»<sup>55</sup> It is noteworthy that among the troops recruited in the newly conquered territories the troops of Hadya are mentioned only once. The reason is simple enough: the Hadya population was predominantly Muslim. And if the Christians and the pagans appear to serve their new Christian overlord without much reluctance, with the Muslims things were different.

It was difficult, nearly impossible, to assimilate Muslims, because Islam produced among them a strong feeling of superiority and supra-ethnic

---

<sup>52</sup> KROPP, *Der siegreiche Feldzug*... 47.

<sup>53</sup> KROPP, *Der siegreiche Feldzug*... 35.

<sup>54</sup> KROPP, *Der siegreiche Feldzug*... 44.

<sup>55</sup> KROPP, *Der siegreiche Feldzug*... 21.

unity with aspirations and psychology corresponding to it. Bernard Lewis wrote: «Islam from its inception is a religion of power, and in the Muslim world view it is right and proper that power should be wielded by Muslims and Muslims alone. Others may receive the tolerance, even the benevolence, of the Muslim state, provided that they clearly recognize Muslim superiority. That Muslims should rule over non-Muslims is right and normal. That non-Muslims should rule over Muslims is an offense against the laws of God and nature... Here again, it must be recalled that Islam is not conceived as a religion in the limited Western sense but as a community, a loyalty, and a way of life...»<sup>56</sup> In full fairness it should be added that such a concept of religion was quite characteristic for medieval Christianity as well, both Eastern and Western. The answer of King Amda Seyon to this was firm and resolute: «Do not repeat these words in front of me. I shall not return to my country, but I shall fight the infidel Muslims, because I am king of all the Muslims of the country of Ethiopia»<sup>57</sup>. In his attitude towards Muslims the king found moral support of Ethiopian ecclesiastics, including his own historiographer, who wrote: «We have heard and we know from the Scripture, and we say the undoubted truth that the reign of the Muslims is short-lived — seven hundred years only, and that it will be ruined in due time. But the reign of the Christians will prevail and stay until the Second Advent of the Son of God, as it is announced by the Holy Scripture, and in particular will prevail the Kingdom of Ethiopia, of whom David had prophesied and said: “Ethiopia will stretch her hands unto God”»<sup>58</sup>. In Ethiopia as elsewhere in the Christian world the prophesies about the inevitable fall of Islam were rather numerous. Here, however, it seems that Amda Seyon’s historiographer somewhat flattered to his overlord and deliberately timed the future Muslim fall approximately to the reign of Amda Seyon, who lived in the first third of the fourteenth century, i. e. some seven hundred years since the emergence of Islam. In spite of the official optimism of the eloquent author and the impressive victories of the warrior-king, it was clear enough, that it was rather heavy and protracted struggle, than quick and final victory over the Muslims which awaited Ethiopian Christian kingdom.

It goes without saying, however, that both the process of empire-building King Amda Seyon was engaged in, and its results drastically changed the course of ethnic history of the peoples of Ethiopia. Mohammed Hassen is inclined to consider the general effect as most negative: «In short, the wars of Amda Seyon made the Amharas the masters of the region. And from then on there gleams around the name of Amhara that halo which belongs to the great conquering nations. However, in the long run these victories failed to achieve

---

<sup>56</sup> B. LEWIS, *The return of Islam // Commentary* (New York, 1976) 49.

<sup>57</sup> M. KROPP, *Der siegreiche Feldzug...* 18.

<sup>58</sup> KROPP, *Der siegreiche Feldzug...* 8.

the desired end. The Amharas failed to impose their religion and language on the bulk of the conquered population. The campaigns of Amda Seyon created an empire, but they did not lay a proper foundation for the creation of a nation. In no concrete manner was there a creative marriage of cultures, a passage of ideas, an equal sharing of wealth. To the Christians the conquest meant constant enrichment. To the Muslims it meant constant destruction, pillaging and poverty. The destruction caused strong evil. It produced among the Muslims a deep-rooted eagerness for revenge which kept the spirit of Muslim resistance alive up to the beginning of the sixteenth century»<sup>59</sup>. It seems that in this evaluation of the events Mohammed Hassen, an erudite and shrewd scholar, transfers the modern realities, ideas and purposes into the epoch of his distant ancestors. King Amda Seyon, a great conqueror as he was, had never the slightest intention to impose his religion and language on the bulk of the conquered population. It was neither religion, nor the national idea that animated him while establishing his empire: he never thought of anything of the kind, what he wanted was to be an overlord of all the inhabitants of his empire, be they Christians, Muslims, or pagans. Besides this, the expansion of the Christian king from the Amhara province was in its essence not the physical expansion of the Christians, or the Amharas. As for the Amharas as such there are serious doubts that at that time they already existed at all as a definite people with a clear-cut self-consciousness<sup>60</sup>.

Probably, King Amda Seyon had no intention to create a nation as well. He wanted to be «the king of Zion», and also the «king over all the Muslims in the land of Ethiopia», but not the king of the Ethiopian nation that simply did not exist during his lifetime, as it does not exist yet. He himself, as well as his contemporaries, thought rather in the terms of «The Honor of Kings», than of a nation. Needless to say that the modern idea of «an equal sharing of wealth» was absolutely alien to the psychology of both the Christians as well as the Muslims. It was the empire that King Amda Seyon had been creating, but it was here exactly that the life of the heterogeneous royal court and the royal army greatly facilitated the «creative marriage of cultures, a passage of ideas». As a matter of fact, there went also the process of disseminating of the language and religion of the dominating center, slow and gradual as it was. Afterwards, at the turn of the twentieth century already, when this process was intensified greatly, it was called Amharization». It was probably the culmination of the trend, the beginning of which had been laid down by Amda Seyon who was building an empire to which may be accurately applied the

---

<sup>59</sup> MOHAMMED HASSEN, *The Oromo of Ethiopia...* 15.

<sup>60</sup> S. CHERNETSOV, *On the problem of ethnogenesis of the Amhara // Der Sudan in Vergangenheit und Gegenwart (Sudan Past and Present) / R. GRUNDLACH, M. KROPP, A. LEIBUNDGUT (Hrsg.) (1995) 17–35.*

definition given by Karl Marx to the Empire of Ruriks: «the incongruous, unwieldy, and precocious Empire heaped together by Ruriks, like the other empires of similar growth»<sup>61</sup>. In the fourteenth century this process had a great future ahead, and promised much both for the monarchy and for the Church. Both institutions had as their ultimate aim the creation of an ideal Christian state they called «Ethiopia». The idea was in the air; it was not King Amda Seyon alone who was animated with it, but also such opponents of his as Ya'ibika Igzi, the prince of Enterta, and Abba Yishaq, the Dean of the Aksum Cathedral. The former was preparing his coup d'état, and the latter stood at the head of the compilers team of «The Honor of Kings». Finally Ya'ibika Igzi failed, while the Aksum clerics succeeded to the extent they probably never dreamed of. The reason is obvious enough: in the process of «heaping of the empire» «incongruous, unwieldy, and precocious» as it was, and especially in ruling over it, the problem of organization became the first and foremost, and here the good services of the Church were indispensable. The monarchy and the Church needed each other, they needed «the pact» not in a sense of some extraordinary treaty, or agreement, but as a close and permanent cooperation. The Church as an active participant in the process of expansion and empire-building and being an institution much more orderly in its structure than the emerging Ethiopian monarchy, it felt the urgent need of the state reconstruction, probably, better than Ethiopian kings intoxicated with their «glorious victories». So Ethiopian ecclesiastics saw their moral duty before God and people in providing for the necessary leadership for Ethiopian kings, so that the people could obtain peace on earth, and the kings — their «riches and honor». Finally, Ethiopian kings themselves realized the vital importance of the virtual pact with the Ethiopian Church. So, «when Ya'ibika Igzi and Ingida Igzi rebelled, King Amda Seyon decreed and deposed them, and destroyed these rebels», whereas the ideas of their courtier Yishaq prevailed and found their reflection even in a such much more later writing as the «Constitution of the Ethiopian Empire» of 1955 (article 2).

Here arises a temptation for geographical distribution of these royal blessings of «riches and honor», a temptation to see the «riches» in the south with its fertile lands and lucrative trade, and «the honor» in the north with its sacred city of Aksum and the Tabernacle of Zion. One can hardly doubt of the riches of the south which always attracted all energetic elements of the region, be it the Muslims or the Christians, kings or monks, merchants or preachers. As for the north, however, with no offense meant to such pillars of Ethiopian monasticism as Iyasus Mo'a and Takla Haymanot, it should be

---

<sup>61</sup> K. MARX, *Secret diplomatic history of the eighteenth century* (London, 1899) 75.



remarked that they left with ease the sacred sites of Aksum and Dabra Dammo and were at every pain to settle down in the south, where the center of a new empire was emerging. What was «the honor of kings» after all? The Tabernacle of Zion, beyond any doubt. However, if we consider the story of obtaining (i. e. stealing) the Tabernacle of Zion as it is set forth in «The Honor of Kings». we can see, that the entire daring adventure became possible only due to the principle of primogeniture. It is due to this principle Menilek I, the son of Queen of Sheba, was warmly received in Jerusalem by King Solomon as his first-born son and was later sent back to Ethiopia with all the first-born sons of Israel. Among them was also the high priest's son, who stole the Tabernacle. So, probably, it was precisely the principle of primogeniture that was the genuine «honor» of Ethiopian kings who traced their descent to the first-born son of the King of Jerusalem. Vyacheslav Misyugin wrote about this ecclesiastic stand in the question of royal succession: «Being from the very beginning a highly hierarchical and well developed institution, the Ethiopian Church at once started establishing feudal order in the lands which were granted to it by military leaders. The only thing the Church could not succeed for a considerable period of time was to convince these leaders (and their followers as well) to give up the ancient tradition of succession for a new canonical and very practical one, based on the principle of primogeniture, as long as the archaic pattern correlated with the current situation»<sup>62</sup>. May be this archaic pattern correlated with the situation at the royal court and in the army well indeed, but it did not correlate with the grandiose tasks of the empire-building, so the problem of succession remained the Achilles' heel of the Christian kingdom, sometimes seriously endangering its stability.

So the Church never got tired to propagate the idea of the «honor of kings», simultaneously trying to suggest the right attitudes towards herself, reminding their royal readers and listeners that «the reward for humility and fear of the Lord is riches and honor and life» (Prov. 22, 4).

---

<sup>62</sup> Мисюгин, Чернецов, Следы архаических норм права... 175.

## UN DIALOGUE ENTRE BASILE ET GRÉGOIRE CONSERVÉ EN GÉORGIEN

Les *erotapokriseis* sont un genre littéraire bien connu de tous les patrologues<sup>1</sup>. Le dialogue que nous présentons ici lui est certes apparenté. Néanmoins il comporte plus d'une particularité qui permet de mieux le situer dans le temps que beaucoup d'autres. C'est à cet examen préalable que nous nous livrerons d'abord. Ensuite nous imprimerons pour la première fois le texte géorgien, avec au bas des pages le texte original des passages parallèles les plus saisissants. Ceux-ci proviennent d'un recueil grec assez récent et d'un codex latin très ancien, dont on donnera ci-dessous les particularités. La littérature patristique grecque comporte un grand nombre de dialogues entre des personnages par ailleurs connus. Cependant les dialogues où Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze jouent le rôle des interlocuteurs, Basile questionnant et Grégoire répondant, ne dépassent pas la vingtaine<sup>2</sup>. Il est beaucoup plus rare encore de rencontrer un dialogue qui se termine par une datation explicite par le nom de l'empereur. C'est pourtant le cas ici. Déjà, ce seul indice rend le texte moins banal que bien d'autres et lui confère un intérêt particulier. D'autres raisons encore rendent le texte vraiment digne d'une édition. L'ancienneté des manuscrits géorgiens d'une part, et l'éloignement relatif dans le temps et l'espace des parallèles pourtant indubitables imposent une réflexion plus poussée sur la présence de ce dialogue au sein de la tradition patristique géorgienne.

La collection géorgienne ici éditée appartient au Mravalthavi géorgien, dont au moins dix exemplaires, tous antérieurs à l'an mil, se laissent repérer, quelques-uns seulement en palimpseste<sup>3</sup>. Les deux manuscrits qui l'ont conservé sont, d'une part le Mravalthavi de Tbeth, écrit dans une onciale qui pourrait remonter au IX<sup>e</sup> siècle, et de l'autre le codex de Parkhal, dont la

---

<sup>1</sup> G. BARDY, La littérature patristique des *Questiones et responsiones* sur l'écriture Sainte // *Revue Biblique* 41 (1932) 210–236, 340–369, et 42 (1933) 14–30, 211–229 et 328–352, énumère 27 auteurs, parmi lesquelles Marcion, Apellès, Tatien, Rhodon dès le II<sup>e</sup> siècle.

<sup>2</sup> Cf. *CPG* 2 (Turnhout, 1974) n°3064 à 3079. La version grecque de la première partie de notre texte, *CPG* 3067, a été intitulée *Dialogus inter S. Basilium et S. Gregorium Theologum de invisibili et de essentia*.

<sup>3</sup> M. VAN ESBRÖECK, Un Mravalthavi dans le palimpseste A-737 // *Ж* 7 (1980) 18–21.

minuscule est nettement plus récente. Le texte figure virtuellement à sa place au premier janvier, pour la fête de saint Basile. Ces deux collections présentent un programme de lectures seulement pour la première moitié de l'année liturgique, ce qui a pour effet d'inclure un nombre plus élevé d'homélies par fête à célébrer<sup>4</sup>. On en trouve jusque douze pour une grande solennité. Notre texte est inséré d'une manière analogue à la lettre de Justinien sur la Noël et l'Ascension, également présente dans ces deux seuls manuscrits, et dans un des palimpsestes. Il semble y assurer une fonction analogue, mais ici pour la fête de la Nativité et non pour celle de l'Épiphanie qui lui fait suite. Le dialogue entre Basile et Grégoire est situé dans les deux recueils après la Vie de saint Basile, après les lectures pour la Nativité et avant celles pour l'Épiphanie.

Pour les 87 questions et réponses en géorgien, il existe deux, et même quatre, parallèles étroits dont les prototypes ont évidemment servi de source. Il s'agit d'un côté d'un texte grec, publié par C. E. Georg Heinrich en 1911 à partir du codex de Dresde A 187, du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup>. Son titre invite à identifier Grégoire avec Grégoire de Nazianze: *Διάλογος τῶν ἁγίων Βασιλείου καὶ Γρηγορίου τοῦ θεολόγου*. Cependant le parallèle ne touche qu'une série limitée de questions, à savoir parmi les questions 1 à 35 en géorgien seulement les 22 premières questions grecques d'un ensemble qui en compte 23. Bien que la succession des questions soit encore sensiblement la même, il y a des écarts et quelques adaptations significatives à un autre contexte dans la rédaction grecque. Nous verrons à la fin que probablement Grégoire de Nysse était le premier interlocuteur impliqué par la forme originale du texte, dont le témoin géorgien a mieux gardé la teneur. Il demeure en effet un fragment de parchemin d'Antinoé, du VII<sup>e</sup> siècle, qui donne des parallèles beaucoup meilleurs pour les seules questions 9 et 10, et un parallèle unique pour les questions 11 et 12<sup>6</sup>. Cependant le titre de la discussion est conservé dans le fragment d'Antinoé, et bien que la première question y soit très différente, il ne spécifie nullement qu'il s'agirait en l'occurrence d'un dialogue entre Basile et Grégoire de Nazianze: *Συνζήτησις τῶν ἁγιωτάτων ἐπισκόπων Γρηγορίου καὶ Βασιλείου*. Ce fragment, qui dès la deuxième question semble recouvrir parfaitement les questions 9 à 12 géorgiennes, a cependant une première questions, dont la Clavis au n° 3067 ne recense pas l'existence et qui ne figure pas dans les autres dialogues: *Βασίλειος: Ἄνακτόν ἐστὶν τινα*

<sup>4</sup> IDEM, Les plus anciens homéliaires géorgiens (Louvain-la-Neuve, 1975) 201 46 et 216 (P 36).

<sup>5</sup> G. HEINRICI, *Griechisch-Byzantinische Gesprächsbücher und Verwandtes aus Sammelhandschriften // Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften in Leipzig, Phil.-hist.Klasse*, 28 (1911) 32–35. Cité HEINRICI.

<sup>6</sup> M. NORSI, *Papiri greci et latini*, t. 13 (Firenze, 1949) 5, n° 1296a, en fait par exception un parchemin. Cité ci-dessous ANTINOÉ.

διηγῆσασθαι περὶ τῆς υἱοῦ πρὸ κόσμου θέσεως. Dans l'édition ci-dessous, le texte grec parallèle complet de Heinrich et celui d'Antinoé pour les questions 9 à 12, sera placé en note à la traduction française du géorgien. L'examen de l'argumentation interne plaide pour une originalité plus grande du côté des questions géorgiennes et pour une adaptation ultérieure en grec.

Le deuxième parallèle étroit est constitué par un document célèbre depuis longtemps dans la patristique latine. Il s'agit du ms. *Parisinus latin 4884* du VII<sup>e</sup> siècle finissant ou du VIII<sup>e</sup> siècle. Ce codex célèbre a appartenu à l'humaniste Joseph Juste Scaliger (1540—1609) qui l'a fait connaître, à cause de son latin incorrect, comme le codex «Barbarus», d'où son nom *Barbarus Scaligeri*. Il s'agit d'une chronique parallèle à la Chronique d'Alexandrie, où sont donnés en abondance les noms des consuls. Nous le citons d'après les feuillets et les lignes dans l'édition diplomatique de A. Schoene<sup>7</sup>. Ils s'agit de 24 parallèles aux questions 60 à 85 en géorgien. Les parallèles sont d'une étroitesse surprenante si on songe à l'éloignement géographique, chronologique et linguistique des deux textes en présence, l'occident latin d'une part, et de l'autre deux recueils géorgiens du Xe siècle. Nous donnons également le texte latin du Barbarus Scaligeri en note à la traduction française pour chaque question. A la fin des passages parallèles au Barbarus Scaligeri, il y a une lacune dans le vieux codex latin. Le passage manquant touche les persécutions dans les questions 84 à 86. Nous y suppléons avec le Chronographe de 354, publié par Th. Mommsen<sup>8</sup>. Ces références seront également insérées sous la traduction française.

Comme on le voit, le dialogue géorgien comporte trois parties de longueur sensiblement égale: la première (1–35) et la dernière (60–86) ont des parallèles évidents dont la nature mérite une étude sérieuse. Les questions 36 à 59 constituent un ensemble assez cohérent, pour lequel nous n'avons pas trouvé de source directe: il s'agit d'une spéculation sur la hiérarchie céleste, dont la première caractéristique est la méconnaissance, voulue ou non, des écrits de Denys l'Aréopagite. Afin de comprendre pour quelles raisons et dans quel contexte cette pièce se trouve insérée dans le vieux Mravalthavi, il faut d'abord procéder à l'analyse des trois parties pour elles-mêmes: 1° Le problème de l'incarnation du Fils et de la Vision de Dieu dans l'Ancien Tes-

<sup>7</sup> A. SCHOENE, *Evsebi Chronicorum Liber Prior, Appendices chronographicas sex* (Berolini, 1875) 175–239. Les Appendices ont une pagination propre et le Barbarus est la dernière n° VI. Les parallèles se trouvent dans les pp. 226 à 232. Nous les citons d'après les pages du manuscrit avec le sigle *BarbScal*.

<sup>8</sup> Th. MOMMSEN, *Chronica minora Saec. IV, V, VI, VII* (Berlin, 1892) (*Monumenta Germaniae Historiae, Auctores Antiquissimi*, IX). Vol. 1, 220 à 232, cité MOMMSEN. Sur les caractéristiques du manuscrit perdu au XVI<sup>e</sup> siècle, on lira H. STERN, *Le calendrier de 354* (Paris, 1953).

tament (1–22); 2° Le problème des sept ordres célestes et de la chute d'une partie d'entre eux (23–59); 3° Qui a vu Dieu dans le cadre chronologique du Nouveau Testament? (60–86). En épilogue la date incluse dans la question 87, à savoir au début du règne de Gratien (375—383).

# 1. LES QUESTIONS 1 À 35 SUR L'INCARNATION ET LA POSSIBILITÉ DE VOIR DIEU DANS L'ANCIEN TESTAMENT.

La première constatation à faire est d'observer les traductions de οὐσία et de ἐνέργεια en géorgien. Les mots employés dans la version géorgienne excluent absolument que ces termes grecs fondamentaux se soient trouvés dans son modèle. Dans la question 2, le texte grec parle d'une inhabitation *essentielle* (οὐσιώδως) de la cause seconde dans le sein de Marie, et Grégoire répond à Basile que l'inhabitation concerne l'*essence* de la cause seconde. Le texte géorgien pose la question d'une inhabitation *complète* (სრულად), intégrale, et la réponse est adaptée à la question: le Verbe, dit Grégoire, est descendu de sa nature (φύσις et non οὐσία) et est entré dans le sein de Marie. Enfin, plus surprenant encore, le mot revient pour qualifier la manière dont Jacob a vu Dieu, ἐκ τῆς ἐνεργείας τῆς ἐν τῷ μηρῷ «à cause de l'énergie dans la cuisse» ce que le géorgien rend à la question 22 par ზეპერობისა მის გამო ბარკლისაისა «à cause du saissement des hanches», là où le texte de Gn 32, 25 écrit ἐνάρκησεν τὸ πλάτος τοῦ μηροῦ Ιακώβ, il a paralysé la surface de la cuisse de Jacob. Peut-être y a-t-il une confusion entre ἐνέργησεν et ἐνάρκησεν? Enfin à la question 16, ἐνέργεια est également traduit par ზეწევნა, *aide*, quand il s'agit du soutien de l'Esprit-Saint auprès de ceux qui vivent de lui. Toujours est-il que le modèle grec que nous livre le codex de Dresde ne saurait aboutir au géorgien, rien qu'en considérant les deux mots «essence» et «énergie». Les questions 3 à 8, absentes en grec, précisent exactement cet aspect de l'abaissement du Verbe dénué de sa puissance selon la nature. A la question 9, Basile reprend la question 2, sur l'inhabitation dans le sein de la Vierge. Le texte grec dans sa question 3 dit exactement: D'où savons-nous qu'il est descendu οὐσία et non ἐνεργεία? Le géorgien à la question 9 fait dire à Basile: Comment saurai-je qu'il est descendu *complètement* et de *l'appui* (qu'il possédait)? A nouveau, le mot ἐνέργεια ne saurait correspondre avec ზეწევნა, *appui*, *soutien*, et d'ailleurs la négation propre au grec montre bien que le sens est complètement différent. Ici, le grec rejoint quelque chose des premiers paragraphes, en conférant à ἐνέργεια le sens de puissance abandonnée lors de l'incarnation. La preuve apportée et tirée de Jérémie constitue la question 10 en géorgien, mais appartient très raccourcie à la même question 3 en grec. En fait il faut se rapporter ici au fragment d'Antinoë pour constater que le codex de Dresde a condensé le texte. Les questions géorgiennes 9 à 12 y sont substantiellement gardées. La question 14 géorgienne reprend le thè-

me de la descente complète de la cause seconde dans la Vierge, à qui il doit avoir plu. A nouveau, le grec porte ici οὐσιώδως, et on est tenté de suppléer καὶ <εἰ> οὐσιώδως κατῆλθε avec le géorgien. Ceci est confirmé par le codex *Ottobonianus* 458 et le *Vatican grec* 1700, qui ont gardé la conjonction. A la question si le Verbe a plu à la Vierge, Grégoire répond que la Vierge n'a pas vu le Verbe. Cette question est précédée en géorgien par trois autres questions dont la portée n'est pas petite. Il s'y agit essentiellement de la chair du Christ, une chair de résurrection qui est défendue des déviations en invoquant positivement Marcel d'Ancyre contre la christologie de Novatien et Apellès, sur lesquels on reviendra ci-dessous. Les questions géorgiennes 14 à 16 correspondant au grec 4 à 6 prolongent la question de l'inhabitation dans le sein de la Vierge avec le rôle de l'Esprit, qui ne se voit pas. Ici le géorgien seul offre deux questions 17 et 18 sur le rôle du Père, du Fils et de l'Esprit dans l'incarnation, avec la phrase «Le Fils a déifié la chair». Les questions 19 à 31 donnent la même série que les questions grecques 7 à 17 et 19: il s'y agit de savoir si les saints qui ne peuvent voir leur âme, ont vu Dieu, et cela est appliqué à Abraham, Jacob, Job, Moïse, Élie, Isaïe, Michée et à nouveau Marie, Grégoire montrant chaque fois à Basile que les visionnaires de l'Ancien Testament n'ont pas vraiment vu Dieu mais ses effets. La question 18 grecque, «*que les hommes ne voient pas la nature des anges tout comme les anges ne voient pas la nature de Dieu*», est insérée à la place 39 par la version géorgienne, qui s'occupe en effet de la hiérarchie des anges à partir de la question 35. De la question 30 à 34 en géorgien, Basile demande *comment* les visionnaires, à savoir Abraham, Moïse, Élie, Marie et Pierre dans la prison selon Actes 12, 7–9 ont eu leur vision, mais le parallèle grec 18 à 20 laisse tomber le cas d'Élie et celui de Pierre. La dernière question, 22 en grec et 35 en géorgien, demande si les saints n'ont pu voir Dieu à cause de la nature de ce qui devrait être vu ou à cause de la grandeur trop grande de leur gloire. La réponse admet les deux raisons concurremment. A partir d'ici, les questions géorgiennes s'engagent dans une analyse de la hiérarchie céleste 36 à 59, laquelle inclut la déchéance de certaines des puissances célestes. Pour cette section nous n'avons pas de parallèle immédiat. Mais on notera que la deuxième section est formellement impliqué dans la réponse de la question 22 grecque ou 35 géorgienne.

## 2. LA HIÉRARCHIE CÉLESTE ET LA CHUTE COSMIQUE 36 À 59.

Les questions 36 à 59 remplissent exactement le programme de la question 35. Nature et grandeur des objets d'une vision sont envisagées tour à tour. On peut isoler une section supplémentaire avec les questions 54 à 59, qui sont une réflexion cosmologique sur la nature de la perle, eu égard aux dimensions des puissances dans l'univers visible et invisible. La nature et la grandeur qualifient les choses dont il y a vision. Celles-ci ont un rang (წიგნო),

et ceux-ci, d'après l'apôtre Jude, sont au nombre de sept. Mais quand Basile demande le nom de ces sept puissances, Grégoire n'en donne pas les noms, d'ailleurs absents de l'épître de Jude, sinon d'une manière contournée. Il cite certes d'abord les anges, les archanges et les dominations. Les quatre autres puissances dont on attendrait l'énumération sont au préalable ignorées du fait qu'au-delà de ces trois ordres, l'aveuglement est inévitable comme ce fut le cas pour saint Paul. La Vision de Paul est due à l'excès de la gloire et ne constitue pas encore l'accès à la nature supérieure. La suite du dialogue introduit dans la question 41 une réflexion sur les différences dans la grandeur de quatre éléments, qui sont chacun traités à part dans la suite, à savoir le *lieu*, traité aux questions 42–46, la *nature* traitée aux questions 47–49, la *force* aux questions 50 à 53 et enfin la *gloire* aux questions 54 à 59, où se trouve en quelque sorte concentrée la méditation sur la perle de l'univers face à Dieu. A lire l'ensemble de cette section, il devient évident que ce sont là les quatre «noms» supplémentaires demandés par Basile. Il est assurément surprenant que les quatre dénominations de saint Paul dans Eph. 1, 21 et Col. 1, 16, à savoir *θρόνοι*, *κυριότητες*, *ἀρχαί* et *ἐξουσίαι* n'interviennent pas dans ce contexte. C'est en effet saint Jude et sa source, le livre d'Hénoch, qui sert d'arrière fond au développement tout entier. En effet, les deux premiers éléments, *lieu* et *nature*, incluent la déchéance cosmique de l'esprit mauvais dans l'échelle de la *grandeur*, dont la question 35, conservée en grec sous le n° 22, annonçait l'importance. D'après cette question, l'invisibilité touche d'abord la nature, à quoi correspondent les anges, les archanges et les dominations des questions 38 et 39; quant à la *grandeur*, elle intervient indirectement dès la question 40, et est appliqué aux quatre dernières entités, *lieu*, *nature*, *force* et *gloire* à partir de la question 41. De quelque manière qu'on envisage le dialogue, il se déroule avec une logique propre. Ainsi la question 39 sur l'impossibilité de voir la nature des anges est-elle plus logique dans le contexte géorgien que par son renvoi en position 18 en grec, où la question se rattache à la fausse prophétie faite à Achab.

Les degrés du *lieu* (42–46) sont jaugés d'après une cosmologie globale des eaux intérieures et extérieures. Les degrés de la *nature* (47–49) sont mesurés par la chute des anges: le Léviathan cosmique reste énorme car sa nature déchue ne s'est pas transformée. Les degrés de la *force* (50–53) sont mesurés par l'ange qui frappa cent quatre-vingt mille Assyriens selon 2 Rois 18, 35. Enfin le degré de la *gloire* est à mesurer par la transcendance absolue de Dieu, auquel l'homme prostré accède comme la perle résume en elle l'éclat de la lumière, de la terre et des eaux. Une spiritualité exquise clôt ainsi le tableau. Plus qu'à la fin de la première section, le dialogue pourrait s'arrêter ici avec un point d'orgue touchant l'éternité de l'adoration. Il reste cependant à y adjoindre la date interne de la question 87, car on verra plus bas que la mention de Gratien à cette place n'est pas dénuée de vraisemblance.

### 3. LES PARALLÈLES AVEC LE BARBARUS SCALIGERI (60–86)

Le Barbarus Scaligeri ne possède pas de numérotation puisqu'il s'y agit d'une chronique et non d'un dialogue. Néanmoins il est utilisé *dans l'ordre de la chronique* depuis la question 60 jusqu'à la fin, compte tenu de lacunes dans le Barbarus, qu'on pourrait même compléter grâce au géorgien. Deux types de problèmes sont à considérer: l'emploi de dates selon les mois païens anciens, et la quantité de noms propres, quelques-uns extrêmement rares, appartenant au genre littéraire des *Erotapokriseis* sur l'Écriture.

K. Kekelidze a donné une excellente analyse du calendrier ancien géorgien, et y ajoute 43 exemples tirés de textes disparates<sup>9</sup>. Il n'a pas employé notre texte, qui à lui seul ne donne pas moins de 14 exemples. L'ancienne liste des mois comportait

1. აპნისი, Apnisi, dérivé de l'ancien iranien Apam, «les eaux». [mars]
2. ახალწლისაი, Akhalc'lisay, ou du Nouvel-An, reproduit le Nauruz iranien. [avril]
3. ვარდობისაი, Vardobisay, ou «des roses». [mai]
4. თიბისაი, Tibisay, ou «des champs», correspond à Մարգաց Margats, arménien. [juin]
5. იგრიკისაი Igrikisay, ou arménien Արեգ Arag, le soleil. [juillet]
6. მარიალი Mariali, ou arménien Մարերի Mareri, des «bois touffus». [août]
7. მიჰრაკანი Mihrakani ou de Mithra. [septembre]
8. სთულისაი Stulisay ou de la moisson. [octobre]
9. სურწყნისაი Surc'qnisay, ou des eaux, *sur* en avestique et *c'qali* en géorgien. [novembre]
- 10.–11. ტირისკონი, le mois de la divinité Tir, arménien Տրե Trē, et ტირისდენი T'irisdeni. Il y a deux mois, le premier et le second Kanūn pour le mois syriaque. [déc.–janv.]
12. ქუელთობისაი Kueltobisay, le mois des Enfers, du Kuenethi/Kuelethi ou Fravardin. [févr.]

Comme on le voit par leurs noms, les mois sont virtuellement placés de Mars à Février. Mais dans le calendrier iranien, auquel se rattachent également les Arméniens, l'année ne compte pas de bissextiles. L'intérêt de notre texte consiste en ceci que, les dates latines du modèle étant présentes, on peut situer le réflexe du traducteur.

<sup>9</sup> K. KEKELIDZE, ძველი ქართული წელიწადი // ეტიმოლოგიური ლექსიკონი. Vol. 1 (Tbilissi, 1956) 99–124. L'étymologie des noms des mois p. 100–103, les 43 exemples p. 103–108.



En transformant les dates latines du *Barbarus Scaligeri* exprimées par le système latin des Kalendes, des Ides et des Nones, en mois juliens, on a une série de quatorze dates auxquelles correspondent chaque fois des mois géorgiens:

Question 61: 25 septembre, annonce à Elisabeth, huit des Kalendes d'octobre: Stulisa. est Octobre.

62: 25 mars, annonce à Marie, huit des kalendes d'avril: Igriķisa est Avril.

63: 24 juin, naissance du Baptiste, huit des Kalendes de juillet: Aħalçlisa serait Juillet.

64: 25 décembre, naissance du Christ, huit des kalendes de janvier: Apnisa est Janvier.

67: 1 janvier, Kalendes de janvier, adoration des Mages, Marialisa serait Janvier.

70: 27 octobre, six des kalendes de novembre, Tirisknisa est Novembre.

71: 20 mars, Transfiguration, treize des kalendes d'avril, Igriķisa est Avril.

72 et 74: 25 mars, trahison et crucifixion, huit des kalendes d'avril, Igriķisa est Avril.

80: 27 mars, résurrection, six des kalendes d'avril, Igriķisa est Avril.

81: 5 mai, ascension, trois de nones de mai, Vardoba est Mai.

82: 15 mai, pentecôte, ides de mai, Vardoba est Mai.

83: 8 janvier, élection de Paul, six des ides de janvier, Apnisa est janvier.

84: 27 et 28 décembre, Pierre et Paul, six et cinq des kalendes de janvier, Apnisa est janvier.

Pour cette dernière date, nous réinterprétons de manière latine la formule géorgienne, autant de jour avant Apnisa.

Dans les dates de notre texte, on observe aisément une dérive d'environ deux mois, ou 240 ans, Apnisi étant nettement janvier et Igriķisay avril. Mais si Stulisa est resté octobre et Tiriskoni novembre. et il y a d'autres irrégularités. On voit que le traducteur ne connaît pas dans le calendrier latin la différences entre les Kalendes, les Ides et les Nones, car il écrit trois jours avant Mai pour l'Ascension, et six jours avant Janvier pour l'appel de Paul comme apôtre. Mais il n'est guère plus familier de la séquence normale des mois géorgiens anciens. C'est pour donner une autorité à son texte qu'il archaïse. Cependant, parmi les 43 exemples donnés par K. Kekelidze, il est aisé de constater de telles irrégularités: l'exemple le plus remarquable est le n° 25, la Passion de Philectémon. Le saint fut accompli ათხუთმეტსა მარტისა თთჳსასა რომელ არს მარიალი le quinze du mois de Mars qui est Mariali, ce qui est la date préservée par Jean Zosime dans son calendrier<sup>10</sup>; ici K. Kekelidze corrige «mars» en «mai» et pense à un intermédiaire d'un texte arménien qui est

<sup>10</sup> G. GARITTE, Le calendrier palestino-géorgien du *Sinaiticus* 34 (Bruxelles, 1958) 177-178.

«mai qui est Mareri», ce qui n'est pas possible vu que la correspondance entre ces deux mois résulte de la fixation du calendrier arménien au XI<sup>e</sup> siècle. Mars a peut-être été traduit quasi phonétiquement Marieli. Dans notre traduction, on se perd en conjectures pour expliquer la présence de Marieli en connexion avec janvier. Plus remarquable est le n°4, la Passion de saint Abdon et de ses quatre compagnon. Le texte n'existe qu'en latin et sa date très stable est le 30 juillet, ou le trois des Kalendes d'août. En géorgien, უწინარსს სამისა დღისა ახალწლისა, Ahalclisa est ici Août. Ci-dessus, la naissance de Jean-Baptiste demanderait Juillet. Mais précisément le Navasard arménien était initialement placé en juillet, et après 1084 en Août. Le traducteur qui s'applique à transmettre les données du Barbarus Scaligeri vise consciemment à rendre le mois dans sa forme la plus ancienne. Quant au mois de Vardoba, l'association des roses avec le mois de mai est tellement naturelle que l'ordre des mois anciens n'intervient plus.

Les traductions avec les noms des anciens mois géorgiens ne fournissent qu'un aspect des paradoxes du dialogue géorgien entre Basile et Grégoire. Les correspondances des noms propres, du latin au géorgien, sont étonnantes. Elles posent également d'une manière radicale le problème de la langue initiale. Huit cas doivent être examinés.


1. Question 65: «In deserto cuiusdam nomine *Fuusdu* quod est *Eusebii*» donne, par l'intermédiaire de la question, «l'édifice კმნულსა appelé ფთულს-დურ ou ფულსდურ, *Ptusdur* ou *Pulsdur* qui est d'Eusèbe». La coïncidence parfaite dans le cas d'Eusèbe montre la force de l'équivalence pour le nom déformé des deux côtés. Nous n'avons pas retrouvé dans la littérature apocryphe qui peut avoir été le propriétaire de la grotte appelée «Phusdur»? à Bethlehem.

2. Question 68: Les noms des mages, «Bathisar, Šamelāi (ou Šamelāior [P]) Tataspa» en géorgien présentent des déformations sensiblement parallèles en latin «Bithisara. Melichior Gathaspa». Les noms attendus sont bien connus Balthasar, Melchior et Gaspar. La confusion en onciale géorgienne de ღ(ბ) avec ღ(გ) explique aisément Melichior/Melator. Il est vraiment difficile de comprendre d'où provient le შ- initial pour ce nom.



3. Question 69: la fuite en Égypte dure douze mois თანა ეფელეუმი chez Epheleumi, devient en latin «menses XII de quo nunc sileam». Faut-il reconstituer «νῦν ἐφ' ἧ οὐ φημι» lu «συν ...et la suite»?


4. Question 73: la portière qui interroge Pierre s'appelle ბაზიას ou ბაღიას qui veut dire chercheuse, en latin «Ballia quod interpretatur querens». Ici on a bien l'impression de trouver باح lu با in latin, tandis que en géorgien on a sans doute eu Bahia ბაჰიას, par confusion facile de l et h. Le syriaque répond parfaitement à l'étymologie: «Celle qui demande».

5. Question 76: Le soldat qui surveille la croix s'appelle «Eremi» qui veut dire «vain», et en latin «Hieremias id est Adlas». Peut-être a-t-on eu

Τάλας en grec, et pour l'étymologie de *Eremi*, , qui rend en grec σκόλιος? Notons que le manuscrit P écrit comme le latin Ieremia.

6. Question 77: Le soldat qui surveille la croix est en géorgien Ahronianos, et en latin Apronianus. Cette dernière forme est certainement correcte, le nom étant connu en latin et le géorgien asomthavruli p étant très voisin de h.

7. Question 78: Les deux anges du tombeau vide sont «Azael qui est juste de Dieu» et «Klavdous qui est ferme» en géorgien. En latin «Azahel quod est justus deo, alius autem Caldu quod est fortis». Selon le Targum de Jérusalem à Gen. 6, 4, Azael serait un des anges déchus. Il est difficile de rattacher le sens de «juste» au radical  qui signifie toujours «fort», voire «rebel», d'où le nom dans le Targum. Par contre, «caldu» se rattache probablement au radical , qui signifie «stable».

Enfin à la question 75, Gestas devrait signifier «rejeté». Peut-être  «touché»?

On le voit, il reste bien des énigmes en amont des deux textes. Toutefois des étymologies sémitiques sont probables. Pour les consuls, les parallèles du Barbarus sont suffisamment clairs. Mais là où le Barbarus est lacuneux, il faut se référer au Chronographe de 354, dans l'édition magistrale de Th. Mommsen, où les premiers parallèles du Chronicon Paschale sont déjà introduits comme parallèles. On constate alors que les dernières notices géorgiennes sur les persécutions coïncident de manière remarquable seulement avec le chronographe latin. En effet, pratiquement à tous les noms gardés dans le dialogue de Grégoire et Basile s'ajoutent la phrase lapidaire *His conss persecutio Christianorum*: sous ces consuls il y eut une persécution des chrétiens.

### 3. PERSPECTIVES SUR LE CONTEXTE HISTORIQUE DU DIALOGUE.

Qui a examiné la très curieuse structure de ce texte doit encore prendre en considération la dernière entrée: la question 87 affirme clairement que la discussion s'est déroulée 380 ans depuis le pouvoir d'Auguste, à l'introduction du pouvoir de Gratien, soit en 375. Grosso modo, l'appréciation est correcte, car il n'est pas précisé qu'il faille compter à partir du commencement du règne d'Auguste. Dès lors, la question qui s'impose est de savoir quelle portée peut avoir une pareille affirmation. Cette note a-t-elle quelque valeur, puisque Gratien fut en fait empereur d'Occident? Mais Valens comme empereur semi-arien n'avait pas les faveurs de Basile, et on comprend volontiers que l'empereur d'Occident ait été une référence meilleure pour les deux Pères de l'Eglise. On ne peut donc exclure la possibilité d'un dialogue théologique, sous un empereur qui favorisait l'éclosion de la rhétorique à laquelle Basile tint également à donner un rôle positif.

Autre chose est d'admettre que ce dialogue, cohérent dans ses deux premières parties, représente intégralement le contenu d'un dialogue de cette

époque. Il faut en effet distinguer la 3<sup>ème</sup> partie du reste, et dans la première partie, il convient de bien analyser la différence de rédaction entre le modèle perdu du géorgien et les formes grecques qui appartiennent respectivement au codex de Dresde et à ses deux parallèles, et à celui d'Antinoé. Enfin, il convient d'apprécier la solidarité des deux premières parties, auxquelles ensemble la date finale pourrait, nous semble-t-il, être vraisemblable.

La troisième partie contient un indice chronologique pour la fête de Pierre et Paul. Alors que la source, le *Barbarus*, signale évidemment la fête romaine au 29 juin, la date conservée en géorgien est encore l'ancienne date palestinienne au 28 décembre. La date de l'introduction de la fête romaine à Constantinople est bien connue. Ceci a lieu en 519, alors que Justin vient de prendre le pouvoir. Ce fut un signe de la fin du schisme «acacien», où Acace de Constantinople soutint la politique hénotique promue par les empereurs Zénon et Anastase. Les négociations à ce sujet commencèrent d'ailleurs entre le Pape Hormisdas et Anastase, avant 518, et elles aboutirent définitivement en 519<sup>11</sup>. A partir de cette date, l'ancienne célébration de décembre disparaît progressivement des calendriers rattachés à Byzance. Que la nouvelle date soit ancienne se repère du fait qu'elle apparaît déjà dans le vieux lectionnaire géorgien de Latal. Les deux dates sont présentes dans le ms. athonite géorgien 57 (ou 8 Blake) datable vers 960<sup>12</sup>. Ce qui, dans notre texte, est étonnant, c'est qu'à n'en pas douter le premier traducteur géorgien du texte va à l'encontre de la donnée dont il prend connaissance dans la chronique qu'il utilise. Il y a beaucoup de chance qu'il ne connaisse encore rien du 29 juin, et donc qu'il ait utilisé la source du *Barbarus Scaligeri* avant 519. Cette source peut d'ailleurs être reconnue par un autre moyen. On a déjà montré l'influence qu'a eue, avant ou tout au début du règne d'Anastase, une œuvre apologétique écrite sous l'impulsion de l'achèvement du sixième millénaire de l'histoire du monde<sup>13</sup>. Cet ouvrage n'est plus accessible que par des fragments, que H. Erbse a réédité sous le titre *Theosophorum graecorum fragmenta*<sup>14</sup>. Cet ouvrage a manifestement eu une influence considérable. Il tend à retrouver dans la littérature prophétique universelle, chez les philosophes et chez les Sybilles, les traces d'une annonce du christianisme. L'ouvrage a également joui d'une influence dans la littérature syriaque<sup>15</sup>. Or, l'ouvrage

<sup>11</sup> ESBROECK, Les plus anciens ... 331–335.

<sup>12</sup> GARITTE, Le calendrier... 363 et 419–420.

<sup>13</sup> M. VAN ESBROECK, Le Martyre géorgien de Grégoire le Thaumaturge et sa date // *Mus* 130–185, en particulier 138–139.

<sup>14</sup> H. ERBSE, *Theosophorum graecorum fragmenta* (Stuttgart—Leipzig, 1995) 1–2.

<sup>15</sup> S. BROCK A Syriac Collection of Profecies of the Pagan Philosophers // *OLP* 14 (1983) 203–246. Repr.: S. BROCK *Studies in Syriac Christianity* (Adershot, 1992) [Variorum reprints].

perdu contenait une chronique jusqu'à l'empereur Zénon. Vu la place éminente de la naissance du Christ dans le *Barbarus Scaligeri*, exactement en l'année 5500 du monde, la chronique qui se rattachait à l'ouvrage eschatologique peu avant 491 est très vraisemblablement celle dont le *Barbarus Scaligeri* a conservé une copie latine si fautive. L'origine orientale du *Barbarus* est évidente du fait que les dates sont souvent données avec les noms des mois coptes. Comme cet ouvrage fait sentir sa présence dans l'argumentation de la Passion de Grégoire le Thaumaturge, texte conservé uniquement en géorgien, on ne s'étonnera donc pas de le trouver mis à contribution sous Zénon ou Anastase, entre 484 et 519 dans la littérature géorgienne, à savoir dans le dialogue de Basile et de Grégoire.

La troisième partie du dialogue a d'ailleurs une fonction eu égard à l'ensemble du Mravalthavi géorgien. La mise en place des dates respectives tous les trois mois pour l'annonce à Jean-Baptiste le 25 septembre et pour sa naissance le 24 juin entraîne l'annonce à Marie le 25 mars et la naissance à Bethléem le 25 décembre. Ce montage idéal des fêtes du Christ et du Précurseur a son importance dans les relations avec les Arméniens, qui fêtent la naissance le 6 janvier, le jour du Baptême du Christ. Sans doute, cette controverse s'est-elle longtemps prolongée au-delà du Ve siècle finissant. Il y a pourtant un indice qu'une modification de la date du 6 janvier doit avoir eu lieu avant la fin du règne de Justinien. La lettre de Justinien est adressée à l'évêque de Jérusalem Macaire II, sans doute alors qu'il était remplacé par Eustochios. Cette lettre a comme premier objet de ramener au 2 février, et non au quatorze, la fête de la Présentation au temple. Cette lettre, qui date de 562, entraîna un refus catégorique dont les Arméniens ont gardé le document principal<sup>16</sup>. Le problème est qu'on ne voit pas pourquoi Justinien aurait essayé d'harmoniser la liturgie de Jérusalem avec Constantinople sur le seul point explicite du 14 février à ramener au 2 du même mois, s'il n'y avait pas déjà auparavant une tradition touchant les quatre fêtes de Jean-Baptiste et du Christ au 25 tous les trois mois. C'est, pensons-nous, exactement ce document que nous fournit le dialogue de Basile et Grégoire, avec sa source dans l'ouvrage apologétique perdu, dont l'influence a été si forte du côté géorgien. C'est ce qui permet de comprendre aussi, pourquoi la Nativité dans l'église syrienne ne s'est pas fixée au 6 Janvier comme chez les Arméniens<sup>17</sup>, quelles que soient par ailleurs leur opposition au concile de Chalcédoine.

<sup>16</sup> M. VAN ESBRÖECK La lettre de Justinien pour la fête de l'Hypapante en 562 // AB 112 (1994) 65–84. Le document arménien se trouve traduit dans PO 41 (1982) 164–167.

<sup>17</sup> VAN ESBRÖECK, La lettre de Justinien... 78–80.

Le Mravalthavi géorgien, et les débris qui en demeurent en arménien et en syriaque, semble issu d'une initiative de Pierre le Foulon à Antioche vers 475 et de Cyrus d'Édesse à la même époque. Théodore le Lecteur et la Chronique de Zuqnîn ont conservé le libellé succinct d'une réorganisation des fêtes de l'année<sup>18</sup>. Il est probable que notre dialogue tel qu'il se présente aujourd'hui a été intégré à l'homéiliaire seulement du côté géorgien et après 485, quand Pierre le Foulon avait quitté la scène pontique où il avait cultivé son ingéniosité de liturge. Le mravalthavi ainsi enrichi doit avoir servi dans les nombreuses églises qu'à partir de cette date Vakhtang Gorgasali fit ouvrir dans toute la Géorgie jusqu'à Bolnisi. En témoignent les variantes entre les deux seules demi-années liturgiques préservées, le codex de Tbeth et celui de Parkhal. A chaque codex, il manque une question conservée par l'autre. Les variantes dans les noms propres sont aussi assez grandes pour supputer une longue transmission manuscrite, dont il ne reste plus rien aujourd'hui.

Le compilateur qui a fait l'addition de la troisième partie avait devant lui un dialogue de Basile et Grégoire du type Heinrichi, représenté par le codex de Dresde, mais aussi par le ms. *Ottobonianus* 458, du XII<sup>e</sup> siècle, fol. 157–159, et par le Vaticanus grec 1700, daté de 1332–1333, fol. 75–77<sup>19</sup>. Tous ces témoins mentionnent Grégoire le Théologien ou de Nazianze, mais exposent le contenu des questions avec une théologie modifiant celle transmise en géorgien. De son côté, le fragment d'Antinoé a lui un début différent, mais il ne parle pas de Grégoire le Théologien. Qui plus est, il atteste l'existence en grec du début de la question 13 en grec, et cela au VII<sup>e</sup> siècle. Or, c'est la réponse à la question 13 qui plaide le mieux pour une authenticité vers 375. On y voit en effet la christologie de Marcel d'Ancyre invoquée contre celles d'Apellès et de Novatien. Ce passage, qui n'est attesté nulle part en grec, jette une lumière certaine sur les variations des lieux théologiques du dialogue. Il faut distinguer 1) le texte original, tel que nous le livre le géorgien dans les deux premières sections; 2) ensuite la variante de la première question dans le fragment d'Antinoé, 3) puis les différences terminologiques dans le texte transmis en grec par les trois manuscrits. 4) Enfin, une quatrième et dernière couche concerne les questions 18 et 64, que nous associerions davantage avec la dernière rédaction géorgienne à la fin du Ve siècle.

La première question dans le fragment d'Antinoé, qui par ailleurs livre à lui seul le modèle grec des questions 9 à 13 (début), est radicalement chan-

---

<sup>18</sup> Sur ce point nous avons une communication faite à Oxford en 1999 et à paraître dans *Aram*.

<sup>19</sup> E. FERON et F. BATTAGLINI, *Codices manuscripti graeci Ottoboniani Bibliothecae Vaticanae* (Rome, 1893) 255; et C. GIANNELLI, *Codices Vaticani graeci. Codices 1684–1744* (Rome, 1961) 37.

gée: Basile demande «Est-il possible que quelqu'un raconte quelque chose au sujet de la position du Fils à l'égard du monde? Grégoire répond: «Si quelqu'un après le Père était avant le Fils, racontera-t-il, il faut en premier lieu que soit raconté ce dont on raconte la naissance. Le Père s'est tu de manière insondable...» Au contraire les textes grecs plus récents gardent «Quel est le commencement», et «La première cause de la seconde cause», ce qui est gardé encore mieux en géorgien, avec «le commencement du commencement». Nous croyons qu'ici il a un réflexe souhaitant écarter toute collusion avec des conceptions dualistes de la divinité. Marcel d'Ancyre lui-même songeait sans doute à Asterius qui l'accusait de pratiquer un monothéisme trop judaïsant<sup>20</sup> quand il écrivait dans le fragment 91: «οἱ δὲ τὰ τῆς νέας διαθήκης ἀρχοῦντες εἰδέναι μυστήρια οὗτοι καὶ δεύτερον ἀναπλάττειν θεὸν βούλονται ὑποστάσει καὶ δυνάμει χωριζόμενον τοῦ πατρὸς. ceux qui se vantent de connaître les mystères du nouveau Testament veulent eux-mêmes aussi forger un deuxième dieu, séparé du père par l'hypostase et la force»<sup>21</sup>. En utilisant l'expression «cause première de la cause seconde», le danger d'être compris de la sorte a été écarté par le rédacteur du fragment d'Antinoé, qui n'en passe pas moins directement à la question 9, où la volonté d'écarter la théologie de Marcel d'Ancyre est tout-à-fait explicite. La transformation du texte par le fragment d'Antinoé exclut toute confusion de ce genre.

La deuxième et la neuvième question posent directement la question de l'incarnation de l'οὐσία, la neuvième étant tout-à-fait explicite et identique dans le fragment d'Antinoé comme dans les rédactions récentes: «D'où savons-nous qu'il est descendu par l'essence et non par l'énergie?» Il suffit de reprendre quelques affirmations contre Marcel d'Ancyre chez Eusèbe: τὴν μόναν φησὶν Μόρκελλος ἐνεργείᾳ πλατύνεσθαι<sup>22</sup>, ou encore προῆλθεν ὁ λόγος δραστηκῇ ἐνεργείᾳ<sup>23</sup>, ou dans la sixième homélie de Jean Chrysostome sur l'épître aux Philippiciens, où il est dit à propos de la μορφή θεοῦ au sujet de Marcel et Photin: τὸν λόγον ἐνεργείαν εἶναι φασιν, τὴν δὲ ἐνεργείαν ταύτην ἐνοικῆσαι τῷ ἐκ σπέρματος Δαυὶδ, οὐκ οὐσίαν ἐνυπόστατον<sup>24</sup>, pour mesurer à quel point la question est décidément retournée pour éviter toute accusation de Marcellianisme. Nous ne savons malheureusement pas si Marcel d'Ancyre apparaissait aussi positivement dans la réponse à la question 13 dans le fragment d'Antinoé. Les dialogues récents sautent directement de 10 à 14.

<sup>20</sup> Kl. SEIBT, *Die Theologie des Markell von Ankyra* (Berlin, 1994) 399.

<sup>21</sup> E. KLOSTERMANN, G. C. HANSEN, *Eusebius Werke: Contra Marcellum*. T. 4 (Berlin, 1971) 201, frag. 77 (=Seibt 91).

<sup>22</sup> Ibid, *De ecclesiastica theologia*, 103, ligne 19.

<sup>23</sup> Ibid, *Contra Marcellum*, 42, ligne 23, fgmt 108.

<sup>24</sup> PG 62, col. 219. Homélie 6, α.

Le modèle du géorgien se pose une question beaucoup plus primitive et présente les Cappadociens comme partenaires de Marcel d'Ancyre. Basile donne une définition philosophique acceptable pour Marcel: «οὐτε γὰρ οὐσία κατὰ φύσιν ἄνευ ἐνεργείας οὔτε ἐνεργεία χωρὶς οὐσίας ποτὲ μᾶλλον δὲ τὴν οὐσίαν διὰ τῆς ἐνεργείας γνωρίζομεν αὐτὴν τὴν ἐνεργείαν δεῖγμα τῆς οὐσίας τοῖς πίστωσιν ἔχοντες οὐσίαν οὐδεπώτε τις εἶδε θεοῦ διὰ δὲ τῆς ἐνεργείας ὁμῶς τὴν οὐσίαν πιστούμεθα. Il n'y a jamais eu d'essence sans énergie, ni d'énergie sans l'essence, bien plus nous connaissons l'essence à travers l'énergie, ayant l'énergie elle-même comme démonstration de l'essence pour ceux qui croient. L'essence, personne jamais ne l'a vue, mais par l'énergie nous croyons dans l'essence»<sup>25</sup> Ce texte a ceci de remarquable que non seulement il n'est pas anti-marcellien, mais il conclut par le thème premier de notre dialogue: personne n'a jamais vu Dieu. Le dialogue géorgien se situe donc en amont d'une adaptation grecque à une époque où Marcel d'Ancyre n'était plus compris de cette manière.

La question 11 déclare que le Fils s'est donné une chair toute semblable à la résurrection. Le fragment d'Antinoé écrit «τὴν σάρκα φορέσας αὐτόμορφον ἑαυτὸν ἔτι ἐποίησεν ἐν τῇ ἀναστάσει». Qu'on lise un autre fragment de Marcel, où l'on mesure une fois de plus la portée de la chair du Christ «Τὸν τοῦ θεοῦ λόγον τὴν ἀνθρωπίνην διὰ τῆς ἀναστάσεως ἀθάνατον γενέσθαι παρ-σχευακέναι καὶ ὥσπερ τινα νίκης στέφανον ἀναλησάμενον ἐν δεξίᾳ τοῦ πατρὸς καθέζεσθαι»<sup>26</sup>. La théologie ici exprimée est bien la même. A la question 12, on observera que ὁῤῥῖο est traduit σῶμα, alors que plus haut ὁῤῥῖο est traduit σὰρξ. C'est avec le corps que le Christ est monté aux cieux. Nous en venons ainsi à la réponse 13, où Marcel sert à réfuter Apellès et Novatien. Ce passage est celui qui permet d'éclairer au mieux la portée du dialogue entier.

C'est sur le point de savoir comment le corps du Christ est arrivé aux cieux que Marcel est invoqué. La résurrection n'a pas pour lui eu lieu au ciel, car si cela avait été le cas, il n'y aurait pas eu pour le Christ de résurrection de la chair ici-bas, et à la fin des temps notre propre résurrection ne serait pas garantie. Ainsi le disaient Apellès disciple de Marcion à la fin du II<sup>e</sup> siècle et Novatien, le rigoriste de 258 à Rome. Pour Apellès, on notera deux points parfaitement contrôlables, en dépit de la perte des Φανερώσεις, l'ouvrage où Apellès a donné son appréciation positive du nouveau Testament.

Que le Christ soit monté au ciel «avec les pieds», comme le fait dire à Apellès la réponse 13, paraît dépendre d'une question effectivement posée

<sup>25</sup> F. DIEKAMP, *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* (Münster, 1907) 14, 9.

<sup>26</sup> KLOSTERMANN, HANSEN, *Eusebius Werke...* (cf. note 21) 214, frag. 127.



par le disciple de Marcion: Abraham a lavé les pieds des anges; Loth a pu les toucher. Ces anges ont pris au passage les substances qui constituent leur corps et ils les ont rendues à leur retour. De quel droit refusez-vous cela au Christ?<sup>27</sup> La remarque conservée en géorgien est donc tout-à-fait pertinente. Origène formulait ainsi cette sorte de résurrection: «*Quidam quidem dicebant quos saluator noster adscendens e terris in caelum et corpus suum adsumens pervenit usque ad eum circulum, qui solis zona nominatur, et ibi, aiunt, posuit tabernaculum corporis sui, non enim ultra erat possibile progredi*: Certains disaient que notre Sauveur, montant de la terre vers le ciel en emportant son corps, arriva jusqu'au cercle appelé ceinture du soleil, et là, disent-ils, il déposa l'enveloppe de son corps, car il ne lui était pas possible d'avancer davantage»<sup>28</sup>. Déjà Harnack reconnaissait ici Apellès ou Hermogène<sup>29</sup>. Le dialogue géorgien permet de conclure qu'il s'agit bien d'Apellès. Enfin, «le feu du ciel étranger au feu» correspond bien aux conceptions d'Apellès, qui distinguait un Ange illustre qui supplie le Dieu bon d'envoyer son Christ dans le monde, d'un Ange de feu qui est le véritable responsable du mal<sup>30</sup>. De cette conception, Tertullien a gardé plus d'un trait dans plusieurs de ses traités.

Quant à Novatien, le rigoriste d'après la persécution de Dèce, H.-G. Vogt a souligné déjà combien il donnait à la résurrection une place beaucoup plus importante qu'à la mort. Le salut aurait pu avoir lieu seulement avec l'Incarnation et l'Ascension. Il souligne (trin. 21, 124<sup>31</sup>) que le Verbe de Dieu, *sermo Dei*, s'est revêtu par la naissance de la *substantia carnis*, dont il s'est défait comme d'une tunique dans la mort, pour la revêtir à nouveau définitivement dans la résurrection<sup>32</sup>. En dépendance de Col. 2, 15, Novatien sait certes que le diable, qui a régi le monde entier, se trouve maintenant aux pieds du Christ, *sub pedibus Christi jacentem*. Comme le dit un autre passage (trin. 23, 134<sup>33</sup>), la médiation du Christ entre Dieu et les hommes a lieu *ut*

<sup>27</sup> Voir Tertullien, *La Chair du Christ* / Ed. J.-P. MAHÉ. T. 1 (Paris, 1975) 109. Nous condonsions l'argumentation.

<sup>28</sup> Ibid., 107, note 2, citant le Comment. in Psalmos XVIII, 6, PG 17, 600.

<sup>29</sup> Marcion. *Das Evangelium von fremden Gott* / Ed. A. VON HARNACK (Leipzig, 1924<sup>2</sup>) 418\*.

<sup>30</sup> E. JUNOD, *Les attitudes d'Apelles, disciple de Marcion, à l'égard de l'Ancien Testament* // *Augustinianum* 22 (1982) 128–129.

<sup>31</sup> H. WEYER, *Novatianus. De Trinitate. Über den dreifaltigen Gott* (Düsseldorf, 1967) 144.

<sup>32</sup> H.-G. VOGT, *Coetus sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian* (Bonn, 1968) 70.

<sup>33</sup> WEYER, *Novatianus. De Trinitate...* 154–155.

*merito filius dei per assumptionem carnis filius hominis, et filius hominis per receptionem dei verbi filius dei effici possit*, en sorte que en toute justice le fils de Dieu puisse *être fait* fils de l'homme par l'assomption de la chair, et le fils de l'homme *être fait* fils de Dieu par l'accueil du verbe de Dieu»<sup>34</sup> Ainsi le Père accorde-t-il au fils de l'homme le don incomparable de mettre sous ses pieds le prince de ce monde dans la session à sa droite.

Il résulte de cette seule réponse 13, exclusivement transmise en géorgien, que le dialogue entier des deux premières parties a comme premier objet une discussion au sujet d'Apellès et de Novatien, et en passant les deux Cappadociens se servent de Marcel d'Ancyre pour leur répondre. En effet, les questions éliminées en grec s'alignent parfaitement dans la controverse des IIe et IIIe siècle. Il s'agit dès le début, non de savoir si l'incarnation a «lieu avec l'essence», mais si elle a lieu complètement, avec une chair et un corps d'ici-bas. Le feu d'en haut dans les questions 4 à 8 est tout à fait adapté aux conceptions d'Apellès. Qui plus est, la forme de la transmission en questions et réponses est aussi une caractéristique des *Syllogismes* d'Apellès. On se trouve donc devant une œuvre très cohérente, qui n'a pas à être considérée nécessairement comme apocryphe. La date implicite de 375 convient bien à ce type de discussion sur des points théologiques antérieurs aux réfutations d'Eunome. Si par ailleurs on prend en considération l'étonnant usage de l'épître de Jude pour la hiérarchie céleste, et la conscience aiguë de la chute d'une partie de la hiérarchie céleste du côté pervers, on se trouve également devant une donnée archaïque de la cosmologie chrétienne. Certes, l'*In hexaemeron* de Grégoire de Nysse date lui de 380, dans un contexte provoqué par les attaques d'Eunome contre l'*Hexaemeron* de Basile. On y trouve cependant encore une conscience de la malédiction du monde. La création chez Grégoire de Nysse se déroule intégralement par un passage de la puissance à l'acte rythmé par les six jours, et qui comporte encore trois éléments: les invisibles, les astres et l'air «où les démons de l'air» de saint Paul continuent leur activité nocive<sup>35</sup>. Il suffit de lire les cinq homélies théologiques de Grégoire de Nazianze pour voir que la manière dont il répond à Eunome et à son nominalisme n'est pas si proche de Grégoire de Nysse. Au vu des nombreux dialogues entre Basile et Grégoire de Nazianze, il est naturel qu'on ait spécifié «Grégoire le Théologien» au moment de modifier celui-ci. Le fragment d'Antinoé et la version géorgienne montrent que ce n'était pas le cas au début. Toutes ces raisons nous font penser qu'il s'agit ici plutôt de Grégoire de Nysse. N'est-ce pas aussi ainsi que Grégoire a surmonté des objections faites par

<sup>34</sup> VOGT, *Coetus sanctorum*... 70 et 71.

<sup>35</sup> M. VAN ESBROECK, *Basile de Césarée. Homélie sur la Création de l'Homme* (Paris, 1970) 108–112.

Eunome à l'Hexameron de son frère? Grégoire le philosophe répond à son frère Basile l'ascète. Quel que soit l'auteur de la mise en scène, elle ne dépasse par la première année de Gratien en 375, et par cette référence en Orient, elle invalide implicitement les droits de Valens sur l'Orient, et caractérise le semi-arianisme impérial non par le rejet de Marcel d'Ancyre, mais par ses connexions à des hérésies plus anciennes.

Il est encore un dernier point à examiner, à savoir les questions 18 et 64. Cette dernière, en plein contexte démarquant la séquence du *Barbarus Scalligeri*, écrit au lieu de «*Dominus noster Jesus Christus natus est*»: «Le corps du Sauveur naît-il sous le consulat de qui?» La transformation en question est ici normale, mais remplacer Jésus-Christ par son corps seulement est vraiment une initiative du dernier rédacteur qui a employé le *Barbarus*. La question 18 est également absente des parallèles grecs. Basile dit que le Père était Dieu et qu'il a engendré. Grégoire dit que «le Fils a déifié la chair». Peut-être faut-il lire avec P «Car il a déifié la chair». En tout état de cause, le passage doit être rapproché de la question 64, dont elle représente la face divine. Les deux assertions paraissent refléter la première phase de l'Apollinarisme antiochéen. Il nous semble qu'il s'agit là d'une addition propre à Pierre le Foulon, dont l'activité dans le cercle de la conversion du roi Vakhtang Gorgasali dans le Pont vers 484 ne saurait être mise en doute. Celui qui a fait ces deux additions avait quelques raisons de se rattacher à un dialogue antérieur dont plus d'une affirmation allait dans son sens. Mais il a ajouté ces déclarations sur la chair du Christ après l'utilisation de la Chronique liée à l'ouvrage apologétique si mal conservé par les fragments des oracles chaldéens. Qu'il ait, à cet époque, si justement cité Apellès et Novatien sans avoir de modèle, nous paraît exclu. Il a dû réemployer un dialogue plus primitif que les versions grecques qui nous en restent, et l'adapter aux vues qui favorisent l'introduction de la formule «ὁ σωτηριωθὴς δι' ἡμᾶς» dans le chœur des Séraphins. Ajoutons en dernier lieu qu'il est possible que le texte ait été inséré dans le *Mravalthavi* en même temps que la lettre de Justinien sur la fête de la Visitation, afin de stigmatiser la fête de Noël au 6 janvier. Même si tel est le cas, la rédaction géorgienne doit avoir déjà été complète vers l'époque de Zénon et Anastase.

Au moment de terminer cette étude, qui est encore loin d'être exhaustive, nous observerons que le genre des Questions et Réponses n'excluent nullement un plan suivi aussi précis que celui d'un Traité. Cette manière d'exposer est aussi ancienne que l'est Apellès, disciple de Marcion à la fin du II<sup>e</sup> siècle.

*Manuscrit Tbilissi A-19, fol.vb 154–160va et A-95, fol.150vb–156va.  
[aujourd'hui]*

## სურვილი აქვს უნაზრად დასაბამისი

თ საკითხავი. [om. P] სიტუამ ბასილისი და გრიგოლისი.

1. ბასილი თქუა : რამ არს დასაბამი დასაბამისამ?  
გრიგოლი თქუა : ჰირველი იგი მიზეზი მეორისა მის მიზეზისამ |155ra|
2. ბასილი თქუა : მეორე მიზეზი სრულად დამეადგრა საშოსა მარიამისამ?  
გრიგოლი თქუა : სიტუამ ბუნებისა თჳს [P თჳსა] გარდამოვდა და შთავდა საშოსა ქალწულისასამ [-სა P].
3. ბასილი თქუა : არათუმცა შეწევნითა სახისამთა დამცაეკინიანა თავი თჳსი?  
გრიგოლი თქუა : არა [om. P] დაიკინიანა თავი თჳსი რომელ აქუნდა სი-  
მდიდრჳ [-დრჳ P] არამედ ძალითა დაიტევის.
4. ბასილი თქუა : დაიტია?  
გრიგოლი თქუა : იგი ხემა წინა თქუმულ არს სრულად.
5. ბასილი თქუა : და არა შეწუნა ასონი იგი [om. P] ქალწულისამ ჯორც-  
თანო ვითარცა ცეცხლმან შემწუველმან და ვერ შესახებელმან?  
გრიგოლი თქუა : არა შეწუნა არცაღა შეაფარილნა ცხრა თთუე [თჳსდმდე P]  
მიწვენამან.
6. ბასილი თქუა : და ვითარ არა შეწუნა უძლურებაი იგი ძალითა მით შემ-  
წუველითა და გარდაქცევითა?  
გრიგოლი თქუა : არცა გარდაქცევა არცა უძლურება არამედ ფარვა [-ვამ P]  
მეერთისა მპრობელისა [-სამ P] ძალისა [om. P].
7. ბასილი თქუა : ფარვამ? გრიგოლი თქუა : სამთა მათ ჟრმათა საჯუმელ-  
სა მას ცეცხლისასა და ვითარ მათუალსა მას ზედა |155rb| ავ ზებულსა ვითარცა  
ოქროი ცეცხლსა შინა.
8. ბასილი თქუა : ჟეკმა უცხო და შეუწენარებელ [-ბით P] ღმრთისა და  
ჯორცთა უმარჯუ და უოვლითა [+ ვე P] ვერ სარწმუნებელ მცირედლა რამე?  
გრიგოლი თქუა : ესე არა უცხო გიხსა [გიხს P] შეუხებელად მამაკაცისა  
შობამ და შემდგომად შობისა მშობელი [+სამ P] ქალწულად ჰოვანად?
9. ბასილი თქუა : ვინამ ვცნა რამეთუ სრულად და [om. P] შეწევნით გარ-  
დამოვდა?  
გრიგოლი თქუა : მოვიევანო იერემია მარწმუნებელად შენდა.

## [IXème lecture]. Parole de Basile et de Grégoire.

1. Basile dit: Qu'est le commencement du commencement?

Grégoire dit: La première cause de la cause seconde<sup>36</sup>.

2. Basile dit: La cause seconde a-t-elle entièrement demeuré dans le sein de Marie?

Grégoire dit: Le Verbe est descendu de sa nature et est entré dans le sein de la Vierge<sup>37</sup>.

3. Basile dit: Ne serait-ce pas avec l'aide de la forme qu'il se serait rendu petit?

Grégoire dit: Celui qui possède la grandeur ne s'est pas rendu petit mais il est abandonné par sa force.

4. Basile dit: A-t-il été abandonné?

Grégoire dit: Cela m'a été dit entièrement à l'avance.

5. Basile dit: Et n'a-t-il pas consumé les membres charnels de la Vierge comme le feu dévorant qui ne peut être touché?

Grégoire dit: Il ne les a pas consumés et son avènement de neuf mois ne les a pas davantage ravagés.

6. Basile dit: Et comment n'a-t-il pas consumé la faiblesse par la force consumante et transformante?

Grégoire dit: Il n'a pas transformé, même pas la faiblesse, mais la protection de l'unique puissance absolue.

7. Basile dit: La protection? Grégoire dit: Celle des trois enfants dans la fournaise de flammes, comme aussi au-dessus du buisson ardent comme l'or dans le feu.

8. Basile dit: C'est bien étrange et inattendu pour Dieu et inconvenant pour la chair, et n'est-ce pas sous tous rapports quelque peu invraisemblable?

Grégoire dit: Mais cela ne te paraît-il pas étrange qu'une naissance soit sans l'intervention d'un homme, et après la naissance que celle qui a mis au monde soit trouvée vierge?

9. Basile dit: Comment saurai-je qu'il est descendu entièrement du secours (divin)?

Grégoire dit: Je t'apporterai Jérémie pour t'en convaincre.

<sup>36</sup> HEINRICI, I. B. τί ἐστὶν ἀρχή; Γ. τὸ πρῶτον αἴτιον τοῦ δευτέρου αἰτίου.

<sup>37</sup> 2. B. τοῦτο τὸ δεύτερον αἴτιον οὐσιώδως ὥκησεν ἐν τῇ μήτρᾳ Μαρίας Γ. οὐσιώδως.

10. ბასილი თქუა : რასა იტუის იერემია?

გრიგოლი თქუა : ესე არს ღმერთი ჩუენი და ვერვინ ისწოროს მას სხუამ გამოაჩინა უოველი გ ზაი მეცნიერებისაი და მისცა იგი იაკობს მონასა თჳსსა, და ისრაჲლ საუუარელსა თჳსსა. ამან [+ რომელმან P] მისცა ესოდენი მეცნიერებაი იაკობსა. ამისა [-სსა P] შემდგომად ქუეუანასა ჴედა [om. P] გამოჩნდა და კაცთა შორის იქცეოდა და კაცად იპოვა ხატითა ვითარცა კაცი. დაიმდაბლა თავი თჳსი ვითარცა მოციქული იტუის. და კაც არს და ვის იცის [იცნას P] იგი და ვერ შესამსგავსებელ არს სხუასა ჰირსა ვითარმცა |155ჲა| თქუა ვინმე ვითარმედ [om. P] ღმერთი და კაცი [+არს P] და ვინ იცნას [ცნას P] იგი?

11. ბასილი თქუა : ამან ჯორცნილა შთაიცუნა თჳსა [-სსა P] მსგავს უოველსა აღდგომასა [აღგ-P] ვითარცა [+ იგი P] წინაჲე თქუა ჳემმარიტად.

გრიგოლი თქუა : ჰე [om. P] გარდაცვალა ერთობად.

12. ბასილი თქუა : აწ უკუე ჯორციტურთ [+ მე P] ჴისა?

გრიგოლი თქუა : ჯორციტურთ აღმაღლდა, ჯორციტურთ ჴის, ჯორციტურთ მოვიდეს ვითარცა იხილეს მოციქულთა აღმაღლებული [აღმავალი P] ჴეცად.

13. ბასილი თქუა : არცა ერთ რამ უმჯობესება ჩას ჯდომის შორის მისა [მისსა P] და ჯორცთა?

10. Basile dit: Que dit Jérémie?<sup>38</sup>

Grégoire dit: *Lui est notre Dieu et aucun ne se laisse comparer à lui. Il a révélé toute la route de la connaissance et l'a remise à Jacob son serviteur et à Israël son bien-aimé, lui qui a donné une telle connaissance à Jacob; ensuite il est apparu sur la terre, et il a circulé parmi les hommes* (Baruch 3, 36–38), *et il a été trouvé homme par son aspect et s'est humilié lui-même* (Phil. 2, 7–8) comme le dit l'apôtre. *Et il est homme et qui le connaîtra?* et cela n'est pas possible à une autre personne comme l'aurait dit quelqu'un: *il est Dieu et il est homme et qui le connaîtra?* (Jer. 17, 9)<sup>39</sup>

11. Basile dit: Il s'est lui-même donné une chair toute semblable à la résurrection comme il l'a dit lui-même à l'avance en vérité .

Grégoire dit: Oui il a changé en une fois<sup>40</sup> .

12. Basile dit: Et maintenant siège-t-il avec sa chair?

Grégoire dit: Avec le corps il a fait l'ascension, avec le corps il siège, avec le corps il viendra *comme les apôtres l'ont vu monter aux cieux* (Act 1, 11)<sup>41</sup> .

13. Basile dit: N'y a-t-il pas une amélioration<sup>42</sup> qui apparaisse à se mettre entre lui-même et la chair?

<sup>38</sup> Antinoé, B. πόθεν γινώμεν ὅτι οὐσίᾳ καὶ οὐκ ἐνεργείᾳ κατήλθεν Γρ. "Αγω σοι 'Ιερεμίαν πειθόντά σε.

B. Τί λέγει 'Ιερεμίας HEINRICI : B. idem. La réponse de Grégoire saute ici directement à 10.

<sup>39</sup> Antinoé Γρ. οὗτος ὁ Θεὸς ἡμῶν, οὐ λογισθήσεται ἕτερος πρὸς αὐτόν: ἐξεῦρεν πᾶσαν ὁδὸν ἐπιστήμης: ἔδωκεν αὐτὴν 'Ιακώβ τῷ παιδί αὐτοῦ, καὶ 'Ισραὴλ τῷ ἡγαπημένῳ ὑπ' αὐτοῦ διόπερ ὁ δεδωκὼς τὸ τηνικαῦτα, τὴν ἐπιστήμην τῷ 'Ιακώβ. Μετὰ ταῦτα ἐπὶ γῆς ὥφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνεστράφη... ρ. 4 ἐστὶν καὶ τίς γινώσεται αὐτόν

HEINRICI 3. Γ. 'Ιερεμίας φησί: οὗτος ὁ Θεὸς ἡμῶν, οὐ λογισθήσεται ἕτερος πρὸς αὐτόν, καὶ ἐξῆς μετὰ ταῦτα: ἐπὶ τῆς γῆς ὥφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη, καὶ ἄνθρωπος ἐστὶν καὶ τίς γινώσεται αὐτόν.

<sup>40</sup> Antinoé: Βα. Οὗτος τὴν σάρκα φορέσας αὐτόμορφον ἑαυτον ἔτ' ἐποίησεν ἐν τῇ ἀναστάσει ὡς ἥδη προλαβὼν εἰπας ἀληθῶς. Γρ. Ναὶ μετέβαλον ἐνώσα<ς> ...

<sup>41</sup> Βα. "αρτι οὖν σὺν τῷ σώματι καθέζεται Γρ. Σὺν τῷ σώματι ἀνελήμφθη, σὺν τῷ σώματι καθέζεται, σὺν τῷ σώματι ἐλεύσεται κα<θῶς οἱ ἀπόστολοι τ>ὸν 'Ισοῦ<ν ἐθεάσαντο>πορευόμενον εἰς τ>ον οὐρανόν.

<sup>42</sup> Peut-être les cinq caractères lisibles d' Antinoé sont-ils à lire βελτίων δ>ιαφορ<α pour rendre ἡδυνώμενος.

გრიგოლი თქუა : უკუეთუ უმჯობესება შეუმსგავსებელებადა [შემსგ- P], უკუეთუ შეუმსგავსებელება [შემსგ- P] არა წრფელება, უკუეთუ არა წრფელება შენადგამცა, მერმე რაითა არა ამათ უჯეროთა ქთისტე [-მ P] შეერთოს ამაღლ- და ცად, და დასადამე სხნა ცათა შინა ჯორცნი და [om. P] ვითარცა გალატელ- მან მარკელიოს ინება თქუდა და უკუე სამარეცა სამე არსა [არს P] ცათა შინა დახრწნელება [დაჯრწ- P] გუამისამ. და მერმე [om. P] აღდგომაი ჯორც[155vbl] თაი და მეორედ აღმაღლებამ ჯორცთაი უკუეთუ ეგრევე მოვიდეს ვითარცა აღ- მაღლდა ჯორცითა [-ითურთ P] განქარვებულ იეოს აქამ იგი უოფილი აღდგო- მაი არამედ რაითა ესე განიშოროს ჯერ იხინა თავსდებად უბიწოდ თანაჯდომამ მამისა არა ფერათა თანა მსგავსად მისა ვითარცა ნავატი [იგი ნავტია P] და აჰელი იტეოდეს მოღებთა მით მათითა ცეცხლისა მის უცხოამსა ზეცისა ცეცხლისა თანა ანუ კუალად მამამანმცა უფლო სამთავრომსა მის მარჯულ სა- ჯდომელისა [+ ი P] შეუმსგავსებელსა მას მიცემამ.

14. ბასილი თქუა : ნუ ჰგონებ ჩემსა ლაღობით კითხვასა არამედ ვითარცა წერილ არს ბაგეთა მღდელისათა [ბაგემან მღდელთამან P] დაიცვან სამართალი [ჰმარხავს მეცნიერებაი P] და შჯული გამოიძიონ ჰირისა გან მი- სისა რამეთუ ანგელოზი უფლისა ეოვლისა [ერთისა P] მპერობე.

ლისამ [მღვდობელისამ P] არს იგი. ესე სრულად თუ გარდამოვდა განსამე ეცხადა ქაღწულსა მას და იხილა მისგან რამეთუ სათნო უჩნდა დადგრომად [-ამ P] მის თანა.

გრიგოლი თქუა : არცაღა თავადი იგი მას განეცხადა და არცა მან იხილა იგი. 1156ral

15. ბასილი თქუა : უკუეთუ ეგრე არს და ვიდრე არა ადგრა მის თანა უკუე- თუძცა დადგრომილ იუო ეჩუენაცამცა?

გრიგოლი თქუა : რამეთუ ჩუენცა სულსა ჩუენსა არა ვხედავთ უკუე [+ თუ P] არამე არსა ჩუენ თანა სულ.

16. ბასილი თქუა : უწეით რამეთუ გუაქუს სული?

გრიგოლი თქუა : უწეოდა მარიამცა რამეთუ თანა მას თავადსა იუო უფა- ლი არამედ როძელთა არს სული იგი წმიდამ [წმ.ი.სული P] უწეიანვე რამეთუ არს მათ თანა შეწეენისა გან მისისა არღათუ ხედვენ სულსა მას.

17. ბასილი თქუა : რაითა ცოდვათა განთავისუფალ ქმნეს [იქმნეს P]?

გრიგოლი თქუა : იტეიან სული შეუცოდებელი[-ბელ P] მორწმუნეთაიდა და ურწმუნოთაიდა.

18. ბასილი თქუა : მამამ ღმერთი იუო და შვა.

გრიგოლი თქუა : ძემან [რამეთუ მან P] ჯორცნი განაღმერთნა.

19. ბასილი თქუა : წმიდათა ღმერთი იხილეს და სულსა არამე იხილვენა?

გრიგოლი თქუა : ვიეთ იხილეს თქუ.



Grégoire dit: S'il y a une amélioration elle est incomparable puisqu'il n'y a pas d'équivalence, et puisqu'une équivalence ne s'ensuivrait pas. Ensuite, afin que le Christ ne soit pas associé à de telles inconvenances, il est monté au ciel, et en quelque lieu il a placé sa chair au ciel. Comme Marcel le Galate voulait le dire, si dans quelque tombeau dans les cieux a lieu la corruption de son corps, et ensuite la résurrection de la chair, et si la seconde résurrection de la chair viendra, comme il est monté avec la chair, la résurrection accomplie ici-bas serait anéantie. Mais afin d'exclure cela, il lui fallait s'installer sans souillure dans la session du Père, non pas avec les pieds à la manière dont le disaient Novatien et Apelle, en leur donnant accueil dans le feu du ciel étranger au feu, ou encore que le Père aurait attribué la puissance de la session à la droite, don incomparable.

14. Basile dit: Ne crois pas que je pose des questions pour plaisanter, mais comme il est écrit: *Les lèvres des prêtres garderont la connaissance, et ils chercheront la loi à partir de sa bouche, car il est l'ange du Dieu tout-puissant* (Mal 2,7). S'il est descendu complètement de quelque lieu, Il est apparu à la Vierge et il a été vu par elle que demeurer avec lui paraissait agréable.

Grégoire dit: Mais ce n'est pas lui-même qui lui est apparu, et elle ne l'a pas vu<sup>43</sup>.

15. Basile dit: S'il en est ainsi pourquoi n'est-il pas resté avec elle s'il était demeuré et lui était apparu?

Grégoire dit: Parce que nous-mêmes nous ne voyons pas notre âme, alors l'âme ne serait-elle pas avec nous?<sup>44</sup>

16. Basile dit: Nous savons que nous avons une âme?

Grégoire dit: Marie aussi savait qu'elle avait en elle-même le Seigneur, mais ceux avec qui se trouve l'Esprit saint savent aussi qu'il est avec eux grâce à son aide mais ils ne le voient pas l'âme<sup>45</sup>.

17. Basile dit: Afin qu'elle soit délivrée des péchés?

Grégoire dit: Les croyants et les incroyants disent que l'esprit est sans péché.

18. Basile dit: Le père était Dieu et il a engendré?

Grégoire dit: Le Fils a déifié la chair.

19. Basile dit: Les saints voient Dieu mais ne voient pas leur âme?

Grégoire dit: Dis qui l'ont vu?<sup>46</sup>

<sup>43</sup> HEINRICI 4. B. και οὐσιώδως κατήλθε, πάντως ἀνεφάνη τῇ παρθένῳ καὶ ὥράθη ὑπ' αὐτῆς ὡς ἐν αὐτῇ ἀξιώσας οἰκῆσαι Γ. οὔτε αὐτὸς ἐφάνη οὔτε αὐτὴ ἐθεάσατο αὐτόν.

<sup>44</sup> 5. B. οὐκοῦν οὐδὲ ᾤκησεν ἐν αὐτῇ ἢ γὰρ ἂν ἐθεάσατο αὐτόν Γ. ἐπειδὴ οὐν ἡμεῖς τὰς ἐαυτῶν ψυχὰς οὐχ ὁρῶμεν οὐκ ἔχομεν ὡς ἔοικεν ψυχὰς.

<sup>45</sup> 6. B. οἶδαμεν ὅτι ἔχομεν ψυχὰς Γ. εἶδεν καὶ ἡ Μαρία ὅτι ἐνδον αὐτῆς ὁ θεὸς ἦν, ἀλλὰ καὶ οἱ ἔχοντες ἅγιον πνεῦμα ἴσασιν ὅτι ἔχουσιν ἐκ τῆς ἐνεργείας καὶ μὴ ὁρῶσι τὸ πνεῦμα.

<sup>46</sup> 7. B. οἱ ἅγιοι θεὸν εἶδον καὶ πνεῦμα οὐκ εἶδον Γ. τίς εἶδε (legas εἰπέ!)

20. ბასილი თქუა : ჰირველად აბრაჰამჰან რამეთუ თქუმულ არს ეჩუენა ღმერთი აბრაჰამჰს.

გრიგოლი თქუა : ეჩუენა ღათუ ღმერთი არა არსებით არამედ საუცრითა ნათლისაითა რამეთუ უფალჰან თქუა აბრაჰამ განიხარა იხილა რამ [ი.რ. om. P] 1156rbl ხილუამ დღისა ჩემისამ, არა თუ ქამთამ [+ იგი P] არამედ ნათელსა მისსა იტუჰს დღედ რომელ ესე ჩუენ თანა ნათელი არს და [om. P] დღედ წოდებულ არს.

21. ბასილი თქუა : არცა იაკობჰან იხილაა [-ლა P] რომელჰან იგი თქუა ვიხილე [-ლჱ P] მე [om. P] ღმერთი ჰირსჰირ და ცხონდა სული ჩემი?

გრიგოლი თქუა : ჰე [om. P] ეუწუა მასცა ვითარცა კაცსა ვითარცა ანგელოზთა იგი გჰამ სახედ კიბისად ვითარცა კაცისა ბრძოლად მიაქცია.

22. ბასილი თქუა : ვინამ იგი თქუა რამეთუ [ვითარმედ P] ღმერთი ვიხილე?

გრიგოლი თქუა : შეჰურობისა მის გამო ბარკლისამს აღსდგისა მის გამო და გარდამო სლვისა ანგელოზთამსა შემსგავსებულად განთიადსა ოდენ რამჰს დასდვა სახელი ისრაჱლ.

23. ბასილი თქუა : არცა იობჰან [იაკობ PT] იხილა რომელჰან იგი თქუა სასმენელითა ეურისაითა მესმინა შენი. ჰირველად ხოლო აწ თუალჰან ჩემჰან ვიხილა შენ.

გრიგოლი თქუა : არამედ არმურითა და ღრუბლითა.

24. ბასილი თქუა : არცა მოსეა [-სჱ P] რომელი იგი ჰირითა დიდებულ იუო რომლისა თჱს [+ იგი P] თქუა ჰირის ჰირ [ჰირსჰირ P] ვეტუოდი მას განცხადებულად და არა იგავით.

გრიგოლი თქუა : მესმინა რამეთუ დიდებამ უფლისამ იხილა 1156val და არა გონებამ უფლისამ რამეთუ თქუა [+ და P] უწოდა უფალი მოსჱს ღრუბლით გამო ხოლო ხილუამ დიდებისა მისისამ იუო ვითარცა მოტუინარება ცეცხლისამ [-არჱ -ცხლი P].

20. Basile dit: En premier lieu Abraham car il est dit que Dieu est apparu à Abraham (Gn 12, 7).

Grégoire dit: S'il lui est apparu, ce ne fut pas par son essence mais dans un phantasme de lumière, car le Seigneur a dit: *Abraham s'est réjoui quand il a vu le spectacle de mon jour* (Jn 8, 56). Ce n'est pas l'époque mais sa lumière qu'il appelle jour, lui qui est avec nous et est appelé le jour<sup>47</sup>.

21. Basile dit: Et Jacob ne l'a-t-il pas vu qui a dit: *J'ai vu Dieu face à face et mon âme a survécu!* (Gn 32, 30).

Grégoire dit: Oui, lui aussi a appris comme homme que le chemin des anges à la manière d'une échelle renvoie combattre l'homme (cf. Gn 28, 12)<sup>48</sup>.

22. Basile dit: Qu'a-t-il dit que j'ai vu Dieu?

Grégoire dit: A cause du saisissement de ses hanches parce qu'il était monté et descendu comme les anges jusqu'à l'aube quand il reçut le nom d'Israël (Gn 32, 25)<sup>49</sup>.

23. Basile dit: Job ne l'a-t-il pas non plus vu, lui qui a dit: *Je t'ai d'abord entendu avec les oreilles de mon ouïe, mais maintenant mon oeil t'a vu!* (Job 42, 5).

Grégoire dit: Mais avec le brouillard et la nuée!<sup>50</sup>

24. Basile dit: Et pas non plus Moïse qui était brillant par son visage, ce pour quoi il a dit: *Je lui ai parlé face à face de manière claire et pas dans des paraboles* (Num 12, 8 & Jn 16, 25).

Grégoire dit: Il a ajouté qu'il a vu la gloire du Seigneur mais non la pensée du Seigneur, car il a dit: «*Et le Seigneur appela Moïse du dedans de la nuée, mais la vue de sa gloire était comme l'éclat du feu!*» (Ex 24, 16–17).<sup>51</sup>

<sup>47</sup> 8. B. Ἀβραάμ πρῶτος: ὥφθη γὰρ φησι ὁ Θεὸς τῷ Ἀβραάμ. Γ. ὥφθη ὁ Θεὸς οὐ φησί, ἀλλὰ φαντασία φωτός: φησι γὰρ ὁ κύριος: Ἀβραάμ ἡγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν, καὶ εἶδε καὶ ἐχάρη: οὐκ ἐμέ, ἀλλὰ τὴν ἐμήν, οὐ τὴν χρονικὴν λέγων ἡμέραν, ἀλλὰ τὸ φῶς αὐτοῦ λέγων ἡμέραν, ἐπειδὴ τὸ παρ' ἡμῖν φῶς ἡμέρα ἐκλήθη.

<sup>48</sup> 9. B. οὐδὲ Ἰακώβ εἶδεν εἰπών: εἶδον τὸν κύριον πρόσωπον πρὸς πρόσωπον καὶ ἐσώθη μου ἡ ψυχὴ Γ. ἐφαντάσθη ὡς ἄνθρωπος καὶ αὐτὸς ὁρῶν τὸ ἀγγελικὸν δὲ λεωφόρον ἐν εἶδει κλίμακος εἶδεν ὡς ἀνθρώπῳ παλαίων ἀντῶπει.

<sup>49</sup> 10. B. ὅθεν οὖν εἶπεν: θεὸν εἶδον Γ. ἐκ τῆς ἐνεργείας τῆς ἐν τῷ μηρῷ, ἐκ τῆς ἀνόδου τε καὶ καθόδου τῶν ἀγγέλων, ἐκ τοῦ προσφώρως μετόνομασθῆναι Ἰσραήλ.

<sup>50</sup> 11. B. οὐδὲ Ἰὼβ εἰπών: ἀκοὴν μὲν ὥτὸς ἤκουον σου τὸ πρότερον νῦν δὲ ὀφθαλμός μου ἑώρακέ σε Γ. ἀλλὰ διὰ λαίλαπος καὶ νεφῶν.

<sup>51</sup> 12. B. οὐδὲ ὁ Μωυσῆς ὁ τῷ προσώπῳ ἔνδοξος περὶ οὗ ἐλέχθη ὅτι στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ καὶ οὐ δι' αἰνιγμάτων Γ. πρόσθεθι καί: τὴν δόξαν κυρίου εἶδε, καὶ οὐ φησι θεοῦ. Λέγει γὰρ καὶ ἐκάλεσε κύριος τὸν Μωυσῆν ἐκ μέσου τῆς νεφέλης, τὸ δὲ εἶδος τῆς δόξης αὐτοῦ ἦν ὡς πῦρ φλέγον.

25. ბასილი თქუა : არცა ელია რომელი იგი აღიტაცა?

გრიგოლი თქუა : არცაღა ელია რამეთუ ესმა მას ჯამა ნიავისა წულილისა რამეთუ თქუა გამოხმდე ხვალე და დასდგე წინაშე უფლისა მთასა ზედა და ესერა უფალი წარმოვიდოდის და სული ძლიერებისა და არჩუევდის მთათა და შეჰმუნრვიდეს კლდეთა წინაშე უფლისა. და შემდგომად სულისა მის ძრვამ და არა ძრვასა მას შინა უფალი და შემდგომად ძრვისა მის [მ.მ.შ. P] ცეცხლი და არა ცეცხლსა მას შინა უფალი და შემდგომად ცეცხლისა მის ჯამა ნიავისა წულილისა და მუნღა უფალი იუო. და რაჟამს [+ იგი P] იხილა ელია მიიბურა [მოი- P] ჰირსა მისსა ხალენი იგი რამეთუ ვერ იკადრებდა მიხედვედ მას.

26. ბასილი თქუა : არცა ისაია იხილა რომელმან იგი თქუა ვიხილე უფალი და სერაბინნი გარემომს მისსა [მისა P] მდგომარენი.

გრიგოლი თქუა : არა თუ ესაია არა იხილა არამედ არცაღა სერაბინნი იხილევნ ესაია ვითარ ჩუენებამ |156vbl იხილა რამეთუ წერილ არს ჩუენებაი რომელი იხილა ესაია. რამეთუ სერაბინნი იგი ექუს ექუს ფრთენი იფარვიდეს ორითა ჰირთა რამეთუ ვერ შეძლებელ იევენეს ხილვად დიდებასა ღმრთისასა და მათ იტუჟან ერთ კერძო ვითარმედ ვიხილეთ იხილეს დიდებაი ღმრთისა და მართლობენ, ეგრეცა უფალი მართლობს რამეთუ არსობაი ღმრთისაი არავინ იხილა გარნა მხოლოდ შობილმან. ხოლო რომელ იგი თქუა ვინ აცთუნოს გინა თუ სადა იგი თქუა მოვიდა ეშმაკი, აჩინებს მომუებასა ღმრთისასა რამეთუ ღმრთისა თჳნიერ არარაი

[არაი P] იქმნების [+რამეთუ P] კეთილი [+ იგი P] ნებითა ღმრთისაითა [-საი P] არს. ხოლო ბოროტი იგი მემუებითა ღმრთისაითა მას თუ არა უნდეს არცა მიუშუას. ვერ შესაძლებელ არს ეოველთამე საჯდომად [მჯდომად მისა P] რამე უოფად რამეთუ არავინ არს უძლიერჳს მისსა. რამეთუ იხილეს დიდებაი მისი რომელნი იგი ღირს იქმნეს უმთავრჳსთა სულთა ეოველთა მათ ზეცისათა ვერ იხილენ. ჩას რამეთუ არცაღა უდარჳსთა წესთა |157ral ანგელოზთა იხილეს.

25. Basile dit: Et Élie ne l'a-t-il pas vu lui qui a été assumé?

Grégoire dit: Élie non plus puisqu' il a entendu la voix d'une brise légère car Il dit: *«Pars à l'aube et tiens-toi debout devant le Seigneur sur la montagne. Car voici que le Seigneur passera, et un esprit de force et de destruction des montagnes, et il écrasera les rochers en face du Seigneur. Et après le vent un séisme et dans le séisme le Seigneur n'est pas, et après le séisme du feu, et le Seigneur n'est pas dans le feu. Et après le feu, la voix d'une brise légère, et là le Seigneur se trouve. Et quand Élie le vit, il se couvrit la face de sa mélote»* (1 Rois 11–13), car il n'était pas capable de le voir.<sup>52</sup>

26. Basile dit: Et Isaïe ne l'a-t-il pas vu qui a dit: «J'ai vu le Seigneur et les séraphins debout en dessous de lui! (cf. Is 6, 1)

Grégoire dit: Isaïe lui non plus ne l'a pas vu, et même pas les Séraphins n'ont vu comment Isaïe a vu l'apparition. Car il est écrit: *«Vision que vit Isaïe»* (Is 1, 1). Car les Séraphins ayant chacun six ailes se couvraient le visage avec deux d'entre elles (cf. Is 6, 2), car ils n'étaient pas en mesure de voir la gloire de Dieu. Et ils disent d'une part «Nous avons vu la gloire de Dieu» et ils ont raison; ainsi également le Seigneur a raison car personne n'a vu l'essence de Dieu sinon seulement le Monogène (cf. Jn 1, 18). *«Qui trompera?»* (1 Rois 22, 20) ou quand il a dit *«Le diable est venu»* (1 Rois 22, 21), il démontre la permission de Dieu, car sans Dieu rien ne se fait de bien (si-non) par la volonté de Dieu. Mais le mal a lieu par la permission de Dieu, même s'il ne le veut pas et n'y consent pas. Il n'est pas possible que tous aillent vers lui pour faire quelque chose, car personne n'est plus fort que lui. Car ceux qui l'ont vu en ont été rendus dignes. Que les esprit supérieurs du ciel ne puissent le voir indique que les ordres inférieurs des anges ne l'ont pas vu non plus.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> 13. B. οὐτε Ἡλίας ὁ ἀναληφθεὶς Γ. οὐτε Ἡλίας: ἤκουσε γὰρ αὐρας λεπτῆς φωνῆς: αὐριον γὰρ φησιν ἐξελεύσε καὶ στήση ἔναντι κυρίου ἐν τῷ ὄρει. καὶ ἰδοὺ παρελεύσεται κύριος καὶ πνεῦμα κραταῖον διαλύον ὄρη καὶ συντρίβον πέτρας ἔναντι κυρίου. καὶ μετὰ τὸ πνεῦμα συσσεισμός, οὐκ ἐν τῷ συσσεισμῷ κύριος: καὶ μετὰ τὸ συσσεισμὸν πῦρ, οὐκ ἐν τῷ πυρὶ κύριος: καὶ μετὰ τὸ πῦρ φωνὴ αὐρας λεπτῆς, καχεῖ κύριος: καὶ ἰδοὺ; Ἡλίας ἔθηκε τὴν μελωτὴν ἐπὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ: οὐ γὰρ ἐτόλμησε κατανοῆσαι.

<sup>53</sup> 14. B. οὐδὲ Ἡσαΐας εἰπὼν: εἶδον τὸν κύριον καὶ τὰ Σεραφίμ ἐστῶτα κύκλῳ αὐτοῦ Γ. οὐ μόνον Ἡσαΐας οὐκ εἶδεν ἀλλ' οὐδὲ τὰ Σεραφίμ ὁρῶσιν. ὁ Ἡσαΐας γὰρ ὄρασιν εἶδε: γέγραπται γάρ: ὄρασις ἦν εἶδεν Ἡσαΐας. Τὰ δὲ Σεραφίμ, οἷς ἐξ πτέρυγες εἰσι, κατεχάλυπτον δυσὶ τὸ πρόσωπον μὴ φέροντα κατιδεῖν τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ. ὅπου δὲ ταῦτα μειζρόνως ὄντα πάντων τῶν ἐπουρανίων πνευμάτων οὐκ εἶδον θεόν, ἐξ ἀνάγκης οὐδὲ τὰ ὑποβελήχοντα αὐτοῖς εἶδον.

27. ბასილი თქუა : ვითარმე უკუე წინამსწარმეტუეელი იტევს ვითარმედ [om. P] ვიხილე [+ მე P] უფალი მჯდომარე საედართა ზედა და ეოველი იგი ერი გარეშადგა [გარე- P] მას მარჯულ და მარცხლ და სხუას კუალად თქუა მოვიდეს ანგელოზნი წარდგომად წინაშე უფლისა [+ და კუალად P] მე ვარ გაბრიელ რომელი ვდგა წინაშე ღმრთისა [უფლისა P]. აწ ვითარ ესე [ესენი P] ესრეთ იტევან უტუეველად და შენ სთქუ ვითარმედ ვერ იხილვენ ღმერთსა სულიერნი იგი წესნი ანუ ტუევიან წინამსწარმეტუეელნი და ანგელოზნი?

გრიგოლი თქუა : არცა ესენი ტუევიან არცა იხილეს რამეთუ ღმერთი არავინ იხილა გარნა მხოლოდ შობილმან, ესრე წერილ არს.

28. ბასილი თქუა : უკუეთუ იხილეს არა ტუევიან?

გრიგოლი თქუა : ამათ თუ იხილეს უკუე ღმერთი ტუევის უკუეთუ არა იხილეს ესენი უკუე [უ.ე. P] ტუევიან და შენდად ვითარ ერთ კერძო ვერ გაძართლდები.

29. ბასილი თქუა : და რამე უკუე ამის თჳს ვთქუათ?

გრიგოლი თქუა : გარდა ეგრე ქცეულ არს ჩუენ თჳს სიტუეამ სადა იგი წერილ არს ერნი წინაშე დგეს მარჯულ და მარცხლ მისსა. [157rb] თქუმულ არს ვითარმედ ვინ აცთუნოს აქაბი და სადა იგი თქუმულა მოვიდეს ანგელოზნი [+ და P] მოვიდა [+ მათ თანა P] ეშმაკიცა შენდად ვითარ საცთურიცა ღმრთისა გან არს და ვითარცა მეგობარი ღმრთისა ეშმაკი ზრახავს [ჰზრახ- P] ღმერთსა აღვლენან ცად და გარდამოვლენ არამედ ნუ იყოფინ ესრეთ [-ეთ P] გულისხმის [-ვმის P] ეოფად რამეთუ არა არსსიცრუე ღმრთისა თანა არცა [-ცადა P] ტუევილი არცა თუ რომელი იგი მასცა ზომითვე.

27. Basile dit: Comme le dit le prophète [Michée ]: «*J'ai vu le Seigneur assis sur un trône et toute l'armée était debout autour de lui à droite et à gauche*» (1 Rois 22, 19). Et ailleurs encore «*Et voici que les anges vinrent et le servirent*» (Matt 4, 11). Et ailleurs «*Je suis Gabriel qui se tient devant le seigneur*» (Lc 1, 19). Maintenant comment ceux-ci ont-ils parlé de la sorte sans mentir, et toi tu dis que les ordres spirituels ne voient pas Dieu ou bien les prophètes et les anges ont-ils menti?

Grégoire dit: Ils ne mentent pas et il ne l'ont pas vu *car personne ne voit Dieu sinon le Monogène* (Jn 1, 18 ). Ainsi est-il écrit<sup>54</sup>.

28. Basile dit: S'il l'ont vu ne mentent-ils pas?

Grégoire dit: S'ils l'ont vu c'est Dieu qui ment, et s'ils ne l'ont pas vu, ce sont eux qui mentent, et pour toi d'un côté au moins on ne peut avoir raison<sup>55</sup>.

29. Basile dit: Et que dirons-nous donc à ce sujet?

Grégoire dit: La parole a été retournée ainsi pour nous, là où il est écrit: «*Les armées se tiennent devant lui à droite et à gauche et il est dit: Qui trompera Achab?*» (1 Rois 22, 20) et là où il est dit: les anges vinrent, et le diable vint aussi contre toi, c'est comme menteur de la part de Dieu (1 Rois 22, 22). Et tu considères alors le diable comme compagnon de Dieu: ils s'envolent au ciel et redescendent. Mais qu'il soit exclu de penser de la sorte! Car il n'y a pas de ruse auprès de Dieu ni de mensonge ni non plus quelque chose d'une dimension pareille<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> 15. B. πῶς οὖν ὁ προφήτης λέγει: εἶδον τὸν κύριον καθήμενον ἐπὶ θρόνου καὶ πᾶσα ἡ στρατιὰ αὐτοῦ παρειστήκει ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ καὶ ἐξ εὐωνύμων, καὶ ἀλλαχοῦ: ἦλθον οἱ ἄγγελοι παραστῆναι ἐνώπιον κυρίου καὶ πάλιν ἐγὼ εἶμι Γαβριήλ ὁ παρεστηκώς ἐνώπιον κυρίου καὶ πῶς τούτων οὕτως λεγομένων ἀψευδῶς ἔφησεν μὴ ὁρᾶσθαι τὸν κύριον ὑπὸ τῶν πνευματικῶν ταγμάτων: ἢ ψεύδονται οἱ προφῆται οὗτοι καὶ οἱ ἄγγελοι Γ. οὔτε αὐτοὶ ψεύδονται οὔτε εἶδον τὸν θεόν: θεὸν γὰρ οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε εἰ μὴ ὁμοιογενὴς υἱὸς καθάπερ γέγραπται.

<sup>55</sup> 16. B. εἰ εἶδον οὐ ψεύδονται Γ. εἰ οὗτοι εἶδον ὁ κύριος ψεύδεται: εἰ δὲ μὴ εἶδον οὗτοι ψεύδονται: καὶ ὥς κατὰ σε ἓν μέρος οὐκ ἀληθεύει.

<sup>56</sup> 17. B. τί οὖν πρὸς ταῦτα φαμέν Γ. ἐσχημάτισται δι' ἡμᾶς ὁ λόγος: γέγραπται γὰρ: ἡ στρατιὰ τῶν ἀγγέλων παρειστήκει ἐκ δεξιῶν καὶ ἐξ εὐωνύμων καὶ τί φησιν ἀπατήσιν τὸν Ἀχαάβ καὶ πάλιν ἦλθον οἱ ἄγγελοι ἦλθε καὶ ὁ διάβολος μετ' αὐτῶν, ὥς κατὰ σε οὖν καὶ ἀπάτη παρὰ θεῶ. καὶ ὥς φίλος γένοιτο οὕτως νοῆσαι: οὐκ ἔστιν γὰρ ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ. καὶ ὥς φίλος θεῷ ὁ διάβολος συνομιλεῖ, ἀνεισί τε εἰς οὐρανούς καὶ χάττειν. ἀλλὰ μὴ γένοιτο οὕτως νοῆσαι: οὐκ ἔστιν γὰρ ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ καὶ ψεύδος ἐν οὐδενὶ μέρει. οἱ οὖν λέγοντες: εἵδομεν δόξαν ἀληθεύουσιν. ὁμοίως καὶ ὁ κύριος ἀληθεύει: φύσιν γὰρ θεοῦ οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε εἰ μὴ ὁ μονογενής. τὸ δὲ: τίς ἀπατήσιν τὸν Ἀχαάβ ἢ: τὸ ἦλθεν ὁ διάβολος, σημαίνει τὴν συγχώρησιν τοῦ θεοῦ: αὐτοῦ γὰρ μὴ βουλομένου εἰ μὴ συγχωροῦντος, ἀδύνατον τοῖς πᾶσιν ὑπεναντίου αὐτοῦ ποιῆσαι.

30. ბასილი თქუა : აბრაჰამ ვითარ იხილა?

გრიგოლი თქუა : ვითარცა კაცნი რომლისა გამოვბოსა და ერბეულსა [ეურბ- P] და უმზადებდა რამეთუ უწუოდა ვითარმედ [თუ P] ანგელოზნი მას არა სწადიედ [წად- P] ხოლო კაცთა საჯმარ არს სასწრდელი.

31. ბასილი თქუა : მოსე [-სმ P] ვითარ იხილა?

გრიგოლი თქუა : ხილვითა ცეცხლისამთა ვითარცა თქუმულ არს უწოდა მას ამგელოზი ცეცხლით გამო აღისაით[-ხლისა მის აღისაისა P] მაეულოვანით.

32. ბასილი თქუა : ელია ვითარ იხილა?

გრიგოლი თქუა : მოსლვითა ცეცხლისამთა ოთხფერად.

33. ბასილიმან თქუა : მარიამ დედამან უფლისამან ვითარ იხილა გაბრიელ?

გრიგოლი თქუა : ხატად კაცისა რომლითა არა ჰრწმენა და სიტუეას უგებდა |157val

34. ბასილი თქუა : ჰეტრე [-რმ P] რამ [om. P] საპრობილესა იყო [შინა P] ვითარ იხილა?

გრიგოლი თქუა : ვითარცა ჩუენებამ რამეთუ ჩუენებით ხილვას [+ ა P] ჰკონებდა.

35. ბასილი თქუა : ვერ იხილვიანა რამეთუ ბუნებით უხილავ არიან [რ.ბ.უ.ა. om. P] ანუ სიმდიდრითამე რომელ აქუს მათ დიდებამ?

გრიგოლი თქუა : ორთათესვე.

36. ბასილი თქუა : ეოველთაივე მათ წესთა ერთ არსა [არს P] საეოველი [+ და P] ერთი სიმდიდრე [-რმ P] დაბადებისა მათისა ვითარმე უკუე არს?

გრიგოლი თქუა : თითოეული წესი თჳსსა წესსა [არგილსა P] არს.

37. ბასილი თქუა : რავდენ [+ ი P] უკუე წეს არიან?

გრიგოლი თქუა : ვითარცა [+ იგი P] იუდა მოციქული დასწერს [იუდას მოციქულსა დაუწერიეს P] შუდ.

38. ბასილი თქუა : თქუ გლოცავ [+ შენ] შუდთა მათ ფლობათა სახელები!

გრიგოლი თქუა : იტუეს უდარწს ეოფად ფლობასა ანგელოზთასა და ანგელოზთ-მთავართასა თჳსსა მას ადგილსა. უადრწსი იგი [+ ადგილი P] მთავრობათაი თჳსა. მერმე არა სწორად ხილულისა მის არამედ რავდენცა მხილველნი შემძლებელ იეუნეს. უკუე სახილავი იგი უადრწს [-რეს P] იყო ბუნებისა [გონებისა მის P] მხილველისაისა და ბრძობამ იგი შეიქმნის ვითარცა იგი ბრწ|157vბსინვალებამან თუალთა ჰავლწსთა ვითარცა იგი ანგელოზნი დიდებასა ღმერთისა იხილვენ და არა ბუნებასა. ეგრეცა ქაცთა არა ხოლო [+ თუ P] ღმერთისა ბუნებამ ვერ იხილეს არამედ არცაღა ანგელოზისაი ანუ თუ ბუნებამ ანუ თუ ეოვლად დიდებამ მისი ჰავლწსა მიმართ ეოფილისა ბრწეინვალებისაი გულისხმაუვ. ბრწეინვალებამ რომელმან ვერ დაიტოოს ვითარ დიდებამ დაიტოოს უწეოა.



30. Basile dit : Comment a vu Abraham?

Grégoire dit: Comme des hommes, ce pourquoi il préparait le veau et les galettes (cf. Gn 18, 6–7), car il savait que les anges n'aiment pas cela, mais que la nourriture est utile aux hommes<sup>57</sup>.

31. Basile dit: Comment a vu Moïse?

Grégoire dit: Par une vision du feu comme il est dit: L'ange l'appela à partir du feu de la flamme du buisson (cf. Ex 3, 2)<sup>58</sup>.

32. Basile dit: Comment Élie a-t-il vu?

Grégoire dit: Par la venue du feu quadriforme.

33. Basile dit: Marie la mère de Jésus, comment a-t-elle vu Gabriel?

Grégoire dit: Sous la forme d'un homme auquel elle ne crut pas et auquel elle répondit<sup>59</sup>.

34. Basile dit: Pierre quand il était en prison comment a-t-il vu? (Act 12, 7–9)

Grégoire dit: Comme une apparition car il la considérait comme une vision d'apparition.

35. Basile dit: Ne peuvent-ils pas voir parce qu'ils sont invisibles par nature ou bien par la grandeur de leur gloire?

Grégoire dit: A cause de ces deux raisons<sup>60</sup>.

36. Basile dit: Pour tous les ordres quelle est donc la demeure et la grandeur de par leur création?

Grégoire dit: Chaque ordre est dans son rang.

37. Basile dit: Combien y a-t-il donc de rangs?

Grégoire dit: Comme l'a décrit l'apôtre Jude, il y en a sept (Jude 12–13?).

38. Basile dit: Dis-moi, je t'en prie, les noms de ces sept puissances!

Grégoire dit: On dit que la plus inférieure est la puissance des anges et celle des archanges en leur lieu. Plus profonde qu'elle est celle des dominations. Ensuite pour ce qui n'est pas également visible, mais que quelques-uns ont été capables de voir, si la vision a été plus profonde que la nature du voyant, elle provoque l'aveuglement comme l'a fait l'éclat de lumière pour les yeux de saint Paul (Act 9, 8). Comme les anges voient la gloire de Dieu et non la nature, ainsi les hommes non seulement ne peuvent voir la nature de Dieu, mais même pas celle des anges. Comprends que l'éclat de la lumière survenue à Paul comme de la nature ou de la gloire entière, un éclat qui ne se peut amortir comme la gloire non reconnue est amortie.

<sup>57</sup> 19. B. ὁ Ἀβραάμ πῶς εἶδεν Γ. ὡς ἄνθρωπος: ὅθεν μόσχον καὶ ἐγκρυφίαν παρεσκευάζετο.

<sup>58</sup> 20. B. Μωσῆς πῶς εἶδεν Γ. ἐν εἰδεί πυρός, καὶ ἐκάλεσεν ὁ θεός φησιν ἄγγελον ἐν πυρὶ φλογὸς βάτου.

<sup>59</sup> 21. B. ἡ Μαρία ἢ τοῦ κυρίου μήτηρ τὸν Γαβριὴλ πῶς ἐθεάσατο Γ. ἐν σχήματι ἀνθρώπου, ὅθεν ἠπίσται ἀμφιβάλλουσα.

<sup>60</sup> 22. B. διὰ τὸ ἀόρατον τῆς φύσεως αὐτὴν οὐχ ὁρῶνται ἢ διὰ τὸ μέγεθος τῆς περιεχούσης δόξης Γ. διὰ τὰ ἀμώτερα.

39. ბასილი თქუა : ბუნებასა ანგელოზთასა კაცნი ვერ იხილვენა?

გრიგოლი თქუა : ვითარ თქემულ არს ვითარცა ანგელოზნი დიდებასა ღმრთისა [ღ.დ. P] ვერ იხილვენ ეგრეცა კაცნი ანგელოზთასა გარნა დიდებასა.

40. ბასილი თქუა : დიდებამ და ჰატივი სწორი აქუსა ანუ არსმე რამ მათ შორის უმჯობესება [-ბესობა P] უმეტესების ? [-ტეს- P]

გრგოლმან თქუა : უმეტესებამ [-ტეს- P] გარდარეული.

41. ბასილი თქუა : უმჯობებამ იგი უმჯობესთანა?

გრიგოლი თქუა : ადგილი ადგილსა სიმდიდრითა ბუნებამ ბუნებასა ძალი ძალსა დიდებამ დიდებასა.

42. ბასილი თქუა : ვითარ რომელი ადგილი ადგილსა?

გრიგოლი თქუა : ვითარცა იგი რომელ [om. P] გარეშე [-შე P]

სოფელსა |158ra| [+ რომელსა P] წყალნი არიან ამის სოფლისა უმეტეს არიან აგრეცა ადგილი იგი უხესკნცლესი [-ნელ- P] და უდარცისა [-ცისი T] მის ადგილისა უფრომ არს.

43. ბასილი თქუა : რადენით ადგილით [-ითა -ითა P] ჰმატან წყალნი სოფლისა?

გრიგოლი თქუა : წყალნი მიუწდომელ არიან და შეუცავს ესე სოფელი ვითარცა მარცხული მდოგისა.

44. ბასილი თქუა : ეოვლით კერძო მიუწდომეს არიან [+ ა P] ანუ ერთკერძო?

გრიგოლი თქუა : ეოვლით ქერძო.

45. ბასილი თქუა : ვითარ?

გრიგოლი თქუა : სიღრმით სიმაღლით სიერცით სიერძით ეოვლით კერძოვე სწორად რამეთუ ვითარცა მუცელსა შინა წყალთასა არს სოჰელი ესე ეოვლით კერძოვე [-ძო P] სიმრავლითა მით წყალთაითა შეცვულ არს.

46. ბასილი თქუა : ვინამ ესე?

გრიგოლი თქუა : რამეთუ მიუწდომელ არს ჩას რამეთუ არარამ არს ქუეყანამ ამის ქუეყანისა გარეშე საგონებელ გარნა უფსკრულთა შინა წყალნი რამეთუ უფსკრული უფსკრულსა ხადის ჯმითა ზეგარდამო [გარდა- P] სატევებელთა შენთაითა [მისისაითა P] განღებულთა მათგან წელით რღუნისა გარდამო სატევებელთა ცისა |158rb| და ქუეყანისათა ჩას რამეთუ ვითარცა მუცელსა შინა წყალთასა სოფელი ესე ცურავს.

47. ბასილი თქუა : ვითარ [-მე P] უკუე ბუნებამ ბუნებასა?

გრიგოლი თქუა : ვითარცა ჰმატს ბუნებამ ანგელოზთა ბუნებასა კაცთასა.

39. Basile dit: Les hommes ne voient-ils pas la nature des anges?

Grégoire dit: Ainsi qu' il a été dit, comme les anges ne peuvent voir la gloire de Dieu, ainsi les hommes ne peuvent voir que la gloire des anges<sup>61</sup>.

40. Basile dit: Possèdent-ils la gloire et l'honneur à égalité ou y a-t-il entre eux quelque amélioration qui s'ajoute?

Grégoire dit: Un supplément est ajouté.

41. Basile dit: Une amélioration pour ceux qui sont les meilleurs?

Grégoire dit: Par la dimension un lieu est plus qu'un lieu, une nature plus qu'une nature, une force plus qu'une force et une gloire plus qu'une gloire.

42. Basile dit: Comment est-ce qu'un lieu est plus qu'un lieu?

Grégoire dit: Tout comme les eaux qui sont en dehors du monde (Gn 1, 7) sont plus que celles qui sont dans le monde, ainsi ce lieu est plus haut et plus que le lieu qui lui est inférieur.

43. Basile dit: De combien de lieux s'en trouvent augmentées les eaux du monde?

Grégoire dit: Tout comme les eaux qui sont en dehors du monde (Gn 1, 7) sont plus que celles qui sont dans le monde, ainsi ce lieu est plus haut et plus que le lieu qui lui est inférieur.

43. Basile dit: De combien de lieux s'en trouvent augmentées les eaux du monde?

Grégoire dit: Les eaux sont inaccessibles et elles entourent ce monde comme un grain de moutarde.

44. Basile dit: Sont-elles inaccessibles de tous côtés ou seulement d'un seul?

Grégoire dit: De tous côtés.

45. Basile dit: Comment cela?

Grégoire dit: En profondeur, en hauteur, en largeur, en longueur, de tous côtés à parité, car comme dans le ventre des eaux se trouve ce monde, il est entouré de tous côtés par la multitude des eaux.

46. Basile dit: Quel est ce monde?

Grégoire dit: Qu'il est inaccessible est clair car il n'y a pas de terre imaginable en dehors de cette terre, mais dans les abîmes sont les eaux, car «*L'abîme appelle l'abîme avec la voix des cataractes tombant d'en haut*» (Ps 41, 8), cataractes d'un déluge d'eaux du ciel et de la terre. Il est clair que ce monde nage dans le ventre des eaux.

47. Basile dit: Comment une nature est-elle plus qu'une nature?

Grégoire dit: Comme la nature des anges l'emporte-t-elle sur celle des hommes.

---

<sup>61</sup> 18. B. οὐδὲ ἀγγέλων φύσιν ὁρῶσιν οἱ ἄνθρωποι Γ. ὥσπερ οἱ ἄγγελοι θεοῦ οὐσίαν οὐχ ὁρῶσιν, οὕτως οὐδὲ οἱ ἄνθρωποι ἀγγέλων, καὶ τοῦτο ἐκ μέρους.

48. ბასილი თქუა : რავდენ ჰმატს ბუნებამ ანგელოზთა ბუნებასა კაცთა-სა?

გრიგოლი თქუა : გაქუს აქავე უმეტესებისა მათისა სიმდიდრისა [სიმდიდრისა მისისა უმეტესობამ P].

49. ბასილი თქუა : რომელი?

გრიგოლი თქუა : ეშმაკი კაცთა გან თუმცა იყო რამდენთუ წერილ არს : ქერობინთა თანა დაებადუ და ვითარცა [ვითარ P] გარდამოვარდა მთიები იგი და ვიხილე ეშმაკი დამოვრდომილი ვითარცა ნაბერწყალი ამას გუელად უწესს წიგნი ვითარცა წერილ არს და იყო გუელი უმეცნიერმც. ხოლო სიმდიდრისა მისისა თჳს ესრე იტყჳს. ყოველნი თუ მცურვალნი შეკრბინ ვერ ისწორენენ ერთსა ტყავსა ბოლომას მისისასა. ყოველივე მცურვალნი ზღუათამ და მდინარეთამ ვეშაპთა [+ ა P] მათ ვერ სახილველთა თუ შეკრბინ ვერ ისწოროს სიმდიდრითა ერთსა ტყავსა ბოლომას მისისასა ერთ ტყავად ბოლომად იგი თქუა ერთი ქეცი 1158val უმცირმცისა ასომას მისისამ რამდენთუ გუელთა ბუნებითა ქეცი განიყა-რიან და ესე შემსგავსებულ არს მოსავონებულად სიმდიდრისა მისისა ღირსე-ბისა მის [+ ისა P] გან. დაღათუ გამოვარდა ბუნებამ იგი მისი არავე შეამცირა ანუ თუ [om. P] გარდაცვადა ვითარცა სულისა უხილავისა შეუსაწერებელი-სა [+ ა P] განუქარვებელისა.

50. ბასილი თქუა : ვითარმე [om. P] უკუე ძალი ძალისა [+ ა P]?

გრიგოლი თქუა : ვითარვა უმეტეს არს ძალი ანგელოზთა [-ზისამ P] ძალსა კაცთასა.

51. ბასილი თქუა : რავდენით უმეტეს არს?

გრიგოლი თქუა : გაქუს ამისიცა [ა.გ. P] განცხადებულებამ [-ხადებამ P].

52. ბასილი თქუა : რომელი?

გრიგოლი თქუა : ვითარცა გამოვიდა ანგელოზი ერთი და დასცა ბანაკისა გან ასურასტანელთამას ასოთხმოც და ხუთ ათას.

53. ბასილი თქუა : ვითარმე დიდებამ დიდებასა?

გრიგოლი თქუა : ვითარცა მზე ნათლისამ ეგრეცა უხესკენელმსი უმეტეს [-ესი -ეს P] არს ამით ყოველთა უდარმსთა.

54. ბასილი თქუა : ამით ყოველთა სიმდიდრე სწორებით [+ უმეტეს P] ღმრ-თისა წინაშე უმეტეს [om. P] რომელი არს წყალთამ [om. P] ანუ ყოვლისა სოფლისამ.

გრიგოლი თქუა : ვითარცა ყოვლისა სოფლისა [+ ა P] მნიად სახილავი [-ლეული P] მცირე მარგალიტი. 1158vbi ამის გამო გულისხმაეუ [-ჟამ- P] რამ იგი არს წინაშე ღმრთისა კაცი, არა სამე რამ არს არამედ რამთა ძალ რამ მივსცეთ სიტყუასა ამას დასამტკიცებულად ვსცეთ ვითარცა მარცხულ ოდენ მღო-გის [მტუერის P] რომელ ვერ შესაძლებელ არს ჩუენ თანა ხილვად. ამის გამო გულისხმაეუ [-ჟამ- P] უფლისა შთაცუმულთა [+ ა P] მათ ვორცთამ რავდენ არს მის თანა. რამდენთუ ძიებამ მის თანა განადიდე და ვერ შესაძლებულად ჰვო-ნებდი გამოთქმასა. აწ მითურთით მოვიღო და შევამსგავსო ადვილსა რასმე იგავსა. შემომიკრიბენ [+ მე P] ყოველნი ზღუანი ყოვლისა სოფლისანი ერთსა შესაქრებელსა, და შთაგდე მუნ მცირედი თაფლისამ და მარცხული მტუერისამ და აღადგინე ქარი აღრლუეუად წყალთა მათ და კუეთებად ღელვათა მუოვრიად .

48. Basile dit: De combien l'emporte la nature des anges sur celle des hommes?

Grégoire dit: Tu as ici également le supplément de leur grandeur.

49. Basile dit: Lequel?

Grégoire dit: Si Satan avait été de parmi les hommes, car il est écrit «Il a été créé avec les Chérubins» (Is 14, 12?), et quand cet astre est tombé «j'ai vu Satan dégringoler comme la foudre (Lc 10, 18). L'Ecriture le range parmi les serpents, comme il est écrit «et le serpent était le plus intelligent» (Gn 3, 1). Elle écrit cela à cause de sa grandeur. Si tous ceux qui nagent se rassemblent, il n'arriveront pas à égaler une écaille de sa queue. Et si tous les ne pourront égaler en grandeur une écaille de sa queue. Il appelle une seule écaille de sa queue un seul anneau du plus petit de ses membres, car par nature les serpents se composent d'anneaux. Et de manière semblable il faut imaginer la grandeur de sa dignité. Mais du fait que sa nature est tombée, il ne s'est pas rendu petit ou ne s'est pas transformé, comme un esprit invisible qu'on ne peut ni aider ni anéantir.

50. Basile dit: Et comment donc une force est-elle plus qu'une force?

Grégoire dit: Parce que la force des anges est plus grande que celle des hommes.

51. Basile dit: De combien est-elle plus grande?

Grégoire dit: De cela tu as une démonstration!

52. Basile dit: Laquelle?

Grégoire dit: Car un ange est venu et en a frappé cent quatre-vingt cinq mille dans le camp des Assyriens (2 Rois 18, 35).

53. Basile dit: Et comment une gloire est-elle plus qu'une gloire?

Grégoire dit: Comme le soleil est plus que la lumière, ainsi ce qui est plus haut est davantage que tout ce qui est plus bas.

54. Basile dit: La grandeur de tout cela est égale face à Dieu, surtout ce qui est dans les eaux et dans le monde entier.

Grégoire dit: Du fait que pour le monde entier une perle est difficile à voir, réfléchis alors ce qu'est l'homme en face de Dieu. Il n'est guère quelque chose, mais afin que, au moment de donner à cette parole une force, nous fassions une affirmation comme quelque grain de moutarde qu'il n'est pas possible de voir en nous-mêmes. C'est pourquoi réfléchis combien le corps prostré devant le Seigneur vaut auprès de lui. Aussi, augmente ta recherche auprès de lui et tu ne pourras pas penser qu'un refus soit possible. Maintenant je recevrai par son intermédiaire et j'en donnerai en comparaison une illustration aisée. Que tous les océans de tous les pays se rassembleront pour moi en un seul collecteur. Jette-s-y alors un peu de miel et un grain de moutarde, et soulève sur ces eaux un vent destructeur les découpant en vagues pendant un long temps. Et après l'apaisement, cherche-les soigneusement avec l'œil inquisiteur et examine avec l'appui de tes observations, que tu trouves ou que tu ne puisses trouver dans la recherche.

და შემდგომად დაუდებისა მისისა გულისმოდგინედ ეძიებდ სტუანვითა თუალ-  
თამათა და გამოიკულებდ [მო-Т] განგულებითა სასტუართა შენთამათა. უკუეთუ  
ჰჰოვო [-ოო P] უკუეთუ 159ral ვერ ჰჰოვო [უ.ვ.ჰ. om. P] მიებასა მას. მაშინ  
გულისხმაუვ [-ჰმა- P] რამეთუ სიმრავლითა [+ მით P] წყალთამათა და ძლიე-  
რებითა ქართამათა გარდაიცვალა და იქმნა წყალ. და ესევეითარად გულისხმაუვ  
[-ჰმა- P] ვითარ რომელი [om. P] იგი იყო არა არს და რომელი იგი არა [om.  
T] იყო არს. ესრეთ განვლუ გონებითა სიმდიდრე იგი გამოუთქმელისა არსე-  
ბისამ. და დიდსა მას სიმტკიცესა მაცხოვრისა ჯორცთასა [-თამას P] და ჰჰოვო  
[-ოო P] ესრეთ [-ეთ P] ვითარცა წინავე მიგეთხრა განმარტება იგი. რამეთუ  
არსი იგი არა არს და არა არსი იგი არს სიტყუსა მის [-ტყუსამ ამის P] გამოთ-  
ქუამა.

55. ბასილი თქუა : რომელსა ეოველი უპერიეს ეოველსამე ადგილსა არსა?

გრიგოლი თქუა : შეწევნით [+ ა P] ეოველსა ადგილსა არს იგი არსებით  
[ი.ა. om. P].

56. ბასილი თქუა : ვითარ უდიდესი [-ესი P] ეოველთამ ეოველსა [+ მე P]  
ადგილსა ეგებოდის უოფად?

გრიგოლი თქუა : ეოველი ნებსა შინა უპერიეს ვითარცა მცირე მარგალი-  
ტი კრძალულად.

57. ბასილი თქუა : უკუე უპერიან თუ ეოველი გულისხმიერნი [-ჰმი- P]  
და საცნაურნი ჩასლა [+ რამეთუ P] ეოველსა ადგილსა არს. 159rbl

გრიგოლი თქუა : შენდად ვითარ უკუე არს უშუერთა მათცა ადგილთა.

58. ბასილი თქუა : უკუეთუ ეოველი [+ ვე P] ვითარცა მარგალიტი მცირე  
ნებსა შინა უპერიეს ეოველსა ადგილსა [+ ვე P] არს ვითარცა ჰირველად სთქუ  
[ვთქუ P].

გრიგოლი თქუა : რომელსა უპერიედ [-ენ P] მარგალიტი შინაგან უოფამ  
ეგების მარგალიტისამ [-სა P] მის. რამათა შინაგანდა იუოს მისსა შეიკრძა-  
ლოს. უკუეთუ იპურას შემეტკიცოს ღმრთისა სათნოდ ეოველსა ზედა გონება  
შენი მიჰპინე და არა სადა შეორეულდე.

59. ბასილი თქუა : ესევეითარ საგონებელ არს ამისი გულისხმის [-ჰმის P]  
ეოჰამ.

გრიგოლი თქუა : შეწევნით ეოველსა ადგილსა არს. ცათა შინა[+ თა P]  
მათ გულისხმიერთა [-ჰმი- P] ადიდებს და განაძლიერებს. და ზედა ადგების  
ვითარცა ჰნებაუს რომელთა [+ ა P] მიმართცა [om. P] ჰნებაუს ქუ ეჰანასა ზედა,  
მსც აღმომავალად [აღმოსვლად P] და დამავალად [დასვლად P] მგულეებლად  
კიდით კიდემდე, აღმოსავალით დასავალადმდე. მთუარც ჟამებად ვარსკულა-  
ვნი სასწაულებად ეოვლისა ცხოველისა სულისა [სიკუდილი P] დროსა ქუეშე  
[-მც P] უოფითა მეორედ ბრძანებითა განაშორის გონებასა უჩინოებისა გან  
გან159valჩინებულად უჩინოებად წარვ ზავნის და ეოვლითურთ დავიწეება  
ეოველთა გონებათამ.

60. ბასილი თქუა : ზაქარია იოვანე ნათლისმცემელისა მამამან რომელსა  
შარავანდედებასა იხილა ჩუენება ტამარსა შინა?

გრიგოლი თქუა : შარავანდედებასა ვალენტინესსა [-ლენ- P] და სილვან-  
ცსსა.

Alors, considère qu'à cause de l'abondance des eaux et de la force des vents ils ont disparu et sont devenus de l'eau. Et de cette manière comprends que ce qui était n'est pas et que ce qui n'était pas est. Ainsi parcours en pensée la grandeur de l'être impossible à nier, et la grande fermeté du corps du Sauveur. Et ainsi tu trouveras la démonstration qui t'as été racontée, qu'un étant n'est pas et qu'un non-étant est la négation de cette parole.

55. Basile dit: Celui qui retient tout est-il en tout lieu?

Grégoire dit: Par son aide il est partout par l'être.

56. Basile dit: Comment est-il donné au plus grand de tous d'être en tout lieu?

Grégoire dit: Il tient tout dans la paume comme une petite perle protégée.

57. Basile dit: S'il retient tout les êtres raisonnables et intelligents, il est clair qu'il est en tout lieu.

Grégoire dit: Pour toi comment est-il dans les lieux immondes?

58. Basile dit: S'il retient tout comme une petite perle dans la paume, il est en tout lieu comme tu l'as dit d'abord!

Grégoire dit: A qui retient la perle, il est donné d'être à l'intérieur de la perle afin qu'étant à l'intérieur, il soit protégé. S'il est retenu, il sera confirmé en tout pour plaire à Dieu. Répands ta pensée et ne doute jamais.

59. Basile dit: Est-ce ainsi qu'il faut penser la réflexion du sujet?

Grégoire dit: Par son aide il est en tout. Dans les cieux il magnifie et fortifie les êtres raisonnables, et il se précipite comme il veut et sur ceux qu'il veut sur la terre, fait aller le soleil de l'orient à l'occident selon sa providence d'une extrémité de l'orient à l'autre extrémité de l'occident, la lune pour les saisons, les étoiles pour indiquer le prodige du temps de toute âme vivante. Sous l'emprise de son deuxième commandement (Gn 1, 6) il sépare la pensée en un inapparent et une apparence, invisiblement il trace un chemin avec le tout pour le début de toutes les pensées.

60. Basile dit: Zacharie le père de Jean Baptiste a vu sa vision dans le temple sous quel consulat?

Grégoire dit: Sous le consulat de Valentin et de Silvain<sup>62</sup>.

---

<sup>62</sup> BarbScal. fol. 50a, 24–27: sub consolato Lentuli et Siluani uidit Zacharias uisionem angeli in templo domini.

61. ბასილი თქუა : ვისსა შარავანდედებასა ელისაბედს გაბრიელი ანუ რავდენით გან წინაუკუმო იოვანშს თჳს ახარებს?

გრიგოლი თქუა : მისვე ბჭისაჲ [-სა ჴედა P] რვით დღით წინა უკუმო [უკუმო P] თთუესა [თუესა P] სთულისასა.

62. ბასილი თქუა : მარიამს ვისსა უფლებსა ანუ რავდენით დღით [om. P] წინაუკუმო გაბრიელი ახარებს [გ.ა. om. P]?

გრიგოლი თქუა : მასვე ქეისრობასა მეაცხრამეტესა [-შსა P] წელსა რვით დღით წინა უკუმო თთუესა [თჳსა P] იგრიკისასა.

63. ბასილი თქუა : იოვანე ვისსა შარავანდედობასა ანუ რავდენით ჟამით [+ გან P] წინაუკუმო იშვების?

გრიგოლი თქუა : აგვსტოს ქეისრობასა რვით დღით წინაუკუმო თთუესა [-უკუმო თჳსა P] ახალწლისასა.

64. ბასილი თქუა : ჯორცნი მაცხოვრისანი ვისსა შარავანდედებასა ანუ რავდენით გან წინა უკუმო <იშვებიან>? |159vbl

გრიგოლი თქუა : აგვსტშსჲ [-ჴშ P] რვით დღით წინაუკუმო თთუესა აჴნისასა [თუჳსა სთულისასა P].

65. ბასილი თქუა : ქმნულსა რას და საუოფელსა ვისსა სახელით?

გრიგოლი თქუა : ფთუს [ფულს P]დურ რომელ არს ევსებისსა.

66. ბასილი თქუა : მწეემსთა რომელსა დღესა იხილეს უჴალი [om. T]?

გრიგოლი თქუა : მასვე დღესა რომელსა [+ ცა P] იშვა.

67. ბასილი თქუა : ვისსა შარავანდედებასა ანუ რავდენით გან წინაუკუმო მოგუთა გან თაუჴანის იცა?

გრიგოლი თქუა : აგვსტშსჲ [-ტშსაჴშ P] ექუსით დღით წინაუკუმო თთუესა [-თჳსა P] მარიალიისასა.

68. ბასილი თქუა : მოგუთა [+ მათ P] სახელი [+ იგი P] რამ ერქუა?

გრიგოლი თქუა : ბათისარ შამელატი [-ტიორ P] თათაშჴა.

69. ბასილი თქუა : ეგჴტეს რავდენი ჟამი დაუო ანუ ვის თანა?

გრიგოლი თქუა : ათორმეტი თუე [თჳ P] ეფუელეუმის თანა.

70. ბასილი თქუა : ვისსა შარავანდედებასა ანუ რავდენით გან წინაუკუმო?

გრიგოლმან თქუა : შარავანდედებასა სიავტიკესსა [სიატ- P] და სილუან-შსსა რაჴამსცა წუელი ღჳნოდ გარდააქცია წინაუკუმო ექუსით დღით [ე. დ. om. T] თუესა ტირისკინისა.



61. Basile dit: Sous le consulat de qui Gabriel a-t-il fait l'annonce à Elisabeth au sujet de Jean et combien de jour avant?

Grégoire dit: Sous le même sceau, huit jours avant le mois de Stulisa<sup>63</sup>.

62. Basile dit: Et l'annonce de Gabriel à Marie sous l'administration de qui et combien de jours avant?

Grégoire dit: Sous le même empire la dix-neuvième année huit jours avant le mois d'Igrikisa<sup>64</sup>.

63. Basile dit: Jean naît sous le consulat de qui ou combien de temps avant?

Grégoire dit: Sous l'empire d'Auguste huit jours avant le mois d'Akhalts-lisa<sup>65</sup>.

64. Basile dit: Le corps du Sauveur naît-il sous le consulat de qui ou combien avant?

Grégoire dit: Sous Auguste huit jours avant le mois d'Apnisa<sup>66</sup>.

65. Basile dit: Dans quel édifice et dans domaine de quel nom?

Grégoire dit: Ptuhdur (Pusdur P) qui est d'Eusèbe<sup>67</sup>.

66. Basile dit: En quel jour les bergers ont-ils vu le Seigneur?

Grégoire dit: Le jour même où il est né<sup>68</sup>.

67. Basile dit: Sous quel consulat ou de combien avant il est adoré par les mages?

Grégoire dit: Sous Auguste six jours avant le mois de Marialisa<sup>69</sup>.

68. Basile dit: Comment appelle-t-on le nom des Mages?

Grégoire dit: Bathisar, Shamelati, Thathashpa<sup>70</sup>.

69. Basile dit: Combien de temps est-il resté en Égypte et chez qui?

Grégoire dit: Douze mois chez Ephleoumi<sup>71</sup>.

70. Basile dit: Sous quel consulat ou combien de jours avant?

Grégoire dit: Sous le consulat de Siavtikes et Silvain et quand il changea l'eau en vin six jours avant le mois de Tirisknisa<sup>72</sup>.

<sup>63</sup> fol. 50b 3–8: *adnuntiauit Elisabeth angelus de Johanne in eodem consulatum Lentuli et Siluani VIII Kl Aprilis.*

<sup>64</sup> fol. 50b 20–24: *missus est angelus Gabrihel ad Mariam uirginem sub Augusto tertio decimo octavarum Klendarum Aprilium.*

<sup>65</sup> fol. 51a 16–23: *sub Augusto natus est Johannis praecursor Zachariae filius VIII Kl Julias.*

<sup>66</sup> fol. 51b 2–5: *Dns noster ihs XPS natus est sub Augusto VIII Kl Januar.*

<sup>67</sup> Ibid., 6–9: *In deserto cuiusdam nomine Fuusdu quod est Eusebii.*

<sup>68</sup> Ibid., 10–11: *In ipsa enim die in qua natus est pastores uiderunt stellam.*

<sup>69</sup> Id., 19–24: *sub Augusto Klendas Januarias Magi obtulerunt ei munera et adorauerunt eum.*

<sup>70</sup> Ibid., 25–30: *Magi autem vocabantur Bithisara Melichior Gathaspa.*

<sup>71</sup> fol. 43a 14–15: *fugiit in Egyptum et fuit ibi menses XII de quo nunc sileam.*

<sup>72</sup> Ibid., *sub consolato Asiatici et Silvani in quibus et aqua uinum fecit VI Kl Nou.*

71. ბასილი თქუა : ვისსა შარავანდედებასა ანუ რავდენით გან წინაუკმო მთათა ზედა გარდაიცვალა?

გრიგოლი თქუა : შარავანდედებასა რუბელონისსა წინაუკმო ათხუთმეტით [ათორმეტი P] დღით თთუესა იგრიკისასა. 1160ra1

72. ბასილი თქუა : ვისსა შარავანდედებასა ანუ რავდენით გან წინაუკმო მიეცა უფალი?

გრიგოლი თქუა : კეისრობასა რუბელონისსა წინაუკმო რვით დღით თთუესა [თუშსა P] იგრიკისასა.

73. ბასილი თქუა : მეკარემან დედაკაცმან რომელმან ჰეტრშს უვარეოფად სცა ჰკითხვიდალა მას რამ ერქუა?

გრიგოლი თქუა : ბაზია [ბალია P] ერქუა რომელ არს მემიებელ.

74. ბასილი თქუა : წინაუკმო რავდენით გან ანუ ვისსა შარავანდედებასა ჟუარს ეცუა უფალი?

გრიგოლი თქუა : კეისრობასა რუბელონისსა რვით დღით წინაუკმო [რ.დ.წ. P] თთუესა [თუესა P] იგრიკისასა.

75. ბასილი თქუა : რამ ერქუა რომელნი იგი თანაჟუარსეცუნეს ორთა [+ მათ P] ავაზაკთა?

გრგოლმან თქუა : რომელი იგი მარჯუენით იუო და ცხონდა დუმაქს ხოლო მარცხენითსა მას [om. P] გესტა [გეტ P] რომელ არს განსაგდებელ.

76. ბასილი თქუა : რომელმან იგი ჟუარაცუნა სტრატოტმან რამ ერქუა?

გრიგოლმან თქუა : ერემი [იერემია P] რომელ [+ იგი P] ამაო არს [არს ამაო P].

[77. ბასილიმან თქუა : რომელი იგი ჟუარსა მას უფლისასა სცვიდა და ჰმარხვიდა რამ ერქუა?

გრიგოლი თქუა : აჰრონიანოს.] [om. T]

78. ბასილი თქუა : რომელნი იგი სამარშსა [-რესა P] მას ზედა სხდეს ორნი ანგელოზნი რამ ერქუა?

გრიგოლი თქუა : ერთსა აზაელ რომელ [+ იგი P] არს მართალ ღმრთის ხოლო ერთსა მას კლავდუს რომელ არს სიმტკიცე [მტკიცე P].

1160rb1

71. Basile dit: Sous quel consulat ou combien de jour avant s'est-il transformé sur les montagnes?

Grégoire dit: Sous le consulat de Roubelon quinze jours avant le mois d'Igrikisa<sup>73</sup>.

72. Basile dit: Sous le consulat de qui et combien de jours avant le Seigneur fut-il livré?

Grégoire dit: Sous l'empire de Roubelon huit jours avant le mois d'Igrikisa<sup>74</sup>.

73. Basile dit: La portière qui a provoqué le reniement de Pierre et l'interrogea s'appelait comment?

Grégoire dit: Elle s'appelait Balia ce qui est chercheuse<sup>75</sup>.

74. Basile dit: De combien avant ou sous le consulat de qui le Seigneur fut-il crucifié?

Grégoire dit: Sous l'empire de Rubelon huit jours avant le mois d'Igrikisa<sup>76</sup>.

75. Basile dit: Comment s'appelaient les deux larrons qui ont été crucifiés avec lui?

Grégoire dit: Celui qui était à droite et a vécu Dumaks, mais celui de gauche Gesta, ce qui est rejeté<sup>77</sup>.

76. Basile dit: Le soldat qui le crucifia s'appelait comment?

Grégoire dit: Eremi ce qui est «il est vain».

77. Basile dit: Celui qui a gardé et surveillé la croix du Seigneur s'appelait comment?

Grégoire dit: Ahronianos<sup>78</sup>.

78. Basile dit: Les deux anges qui étaient assis sur le tombeau s'appelaient comment?

Grégoire dit: L'un Azaël qui est «droit de Dieu», et l'autre Klavdous qui est «ferme»<sup>79</sup>.

<sup>73</sup> fol. 53b 2–3: Transfiguratus est autem in monte sub consolato Rubellionis XIII Kalendas Aprilis.

<sup>74</sup> Ibid., 26–27: Traditus est autem dns noster ihs XPS a Juda sub consolato Rubellionis VIII Kl Aprilis.

<sup>75</sup> fol. 54a 7–10: Nomen autem hostiarie Ballia dicebatur quod interpretaetur querens.

<sup>76</sup> Ibid., dns noster ihs XPS crucifixus est sub consolato Rubellionis VIII Kl Aprilis.

<sup>77</sup> (Douze lignes vides dans le BarScal.) Δυσμᾶς καὶ Γέστας figurent dans l'évangile de Nicodème IX, 5 (Ed. C. Tischendorf (Leipzig 1876) 211), Dysmas comme bon larron et Gestas comme mauvais dans un seul manuscrit.

<sup>78</sup> Ibid., 26–27: Milex autem uocabatur Hieremias id est Adlas, crucem custodiens centurio uocabatur Apronianus.

<sup>79</sup> fol. 54b 1–5: Illi autem duo angeli qui in sepulchro uocabantur unus Azahel quod est justus deo, alius autem Caldu quod est fortis.

79. ბასილი თქუა : იუდა რომელსა ზესა დამოიკიდა თავი [om. P]?

გრიგოლი თქუა : სახელით გრიკსა.

80. ბასილი თქუა : წინაუკმო რავდენითგან ანუ ვისსა შარავანდედებსა აღდგა მაცხოვარი?

გრიგოლი თქუა : კეისრობასა რუბელონისსა [რუბელიონ- P] წინაუკმო ექუსით დღით თუესა [თჳსა P] იგრიკისსა.

81. ბასილი თქუა : წინაუკმო რავდენით აღუდა ცად?

გრიგოლი თქუა : წინაუკმო სამით დღით თუესა ვარდობისსა.

82. ბასილი თქუა : წინაუკმო რავდენით გან მოივლინა სული წმიდამ?

გრიგოლი თქუა : თუესა [თუჳ- P] ვარდობისსა.

83. ბასილი თქუა : ჰაჳლე მოციქული ვისსა შარავანდედებსა წინაუკმო რავდენითგან ანუ რავდენ ჟამით გან შემდგომად აღსლვისა მაცხოვრისა ანუ რავდენით [+ დღით P] გან შემდგომად მოკლვისა სტეჰანისსა [-ნესისა P] მოციქულად იკურთხევი<ს>?

გრიგოლი თქუა : წინაუკმო ექუსით დღით თუესა [თჳსა P] აჰნისსა შარავანდედებსა რუბელონისსა [-ლიონ- P] შემდგომად რვისა დღისა [თჳსა P] და ორისა თჳსა [დღისა P] აღსლვისა მაცხოვრისა ათერთმეტსა შემდგომად მოკლვისა სტეჰანისისა [-ესისა- P] წინაუკმო ერ160valით დღით განცხადებისა.

84. ბასილი თქუა : რავდენით წლით შემდგომად აღსლვისა მაცხოვრისა ანუ ვისსა შარავანდედებსა წინაუკმო აღესრულნეს ჰეტრე და ჰაჳლე [-ლჳ P] შემდგომად?

გრიგოლი თქუა : ოცდაათ წლისა შემდგომად აღსლვისა მაცხოვრისა კეისრობასა ნერონისსა ერთსა წელსა დე მელა კურბიონისსა ჰეტრე [-რჳ P] წინაუკმო ექუსით დღით ჰაჳლე [-ლჳ P] წინაუკმო ხუთით დღით თუესა აჰნისსა.

[85. ბასილი თქუა : რავდენ წლით გან შემდგომად მეჰობამ ჰურიათამ მიეღო?

გრიგოლი თქუა : ჯელმწიფებსა ესჰანიანისსა.] [om. P]

79. Basile dit: A quel arbre s'est pendu Judas?

Grégoire dit: À un arbre nommé tamarisque<sup>80</sup>.

80. Basile dit: Combien de temps avant ou sous quel consulat le sauveur est-il ressuscité?

Grégoire dit: Sous l'empire de Rubelion six jours avant le mois d'Igriksa<sup>81</sup>.

81. Basile dit: Combien de jours avant monta-t-il au ciel?

Grégoire dit: Trois jour avant le mois de Vardobisa<sup>82</sup>.

82. Basile dit: Avant combien est advenu l'Esprit saint?

Grégoire dit: Au mois de Vardobisa<sup>83</sup>.

83. Basile dit: L'apôtre Paul sous le consulat de qui et combien de jours avant ou combien après l'ascension du sauveur ou combien de jours après l'exécution d'Étienne a-t-il été béni comme apôtre?

Grégoire dit: Six jours avant le mois d'Apnisa, sous le consulat de Rubelion, huit jours et deux mois après l'Ascension du Sauveur, onze jours après l'exécution d'Étienne, un jour avant l'Épiphanie<sup>84</sup>.

84. Basile dit: Combien d'années après l'Ascension du Sauveur ou sous le consulat de qui ont été achevés Pierre et Paul après?

Grégoire dit: Trente ans après l'Ascension du Sauveur, sous l'empire de Néron la première année et de Mela Curbion<sup>85</sup>, Pierre six jours avant et Paul cinq jours avant le mois d'Apnisa<sup>86</sup>.

85. Basile dit: Après combien d'années après le royaume des Juifs a-t-il été livré?

Grégoire dit: Sous le pouvoir de Vespasien<sup>87</sup>.

<sup>80</sup> Ibid., 5–7: Judas autem abiens suspendit se in arbore nomine Tarmarice.

<sup>81</sup> Ibid., 7–9: Surrexit autem dns noster ihs XPS sub consolato Rubellionis VI KI Aprilis.

<sup>82</sup> Ibid., 9: Ascendit autem dns noster III No. Maïas.

<sup>83</sup> Ibid., 22: Missus est autem sps scs Idos Maïas.

<sup>84</sup> Ibid., 22–28: Paulus autem apostolus post ascensionem dni et post passionem Stephani dierum in apostulatum ordinatur VI Idos Januarias sub consolato Rubellionis post ascensionem saluatoris nostri menses VIII post dies XI passionis Stephani pridie Epiphaniae.

<sup>85</sup> MOMMSEN, 220 [58 post Chr.]: Messala et Corvino. His conss, Petrus et Paulus passi sunt die III kal. Jul.

<sup>86</sup> Ici la notice s'écarte complètement du Barb. Scaligeri, qui donne la date romaine du 29 Juin.

<sup>87</sup> BarbScal, fol. 56a 18–21: uicti sunt Judei sub Vespasiano et Tito imperatoribus et Judea depopulata est. De sa propre main Scaliger a écrit au bas de ce fol. Desiderantur valde multa. On saute de fait de Domitien à Dioclétien! Nul doute que le traducteur géorgien ait eu accès au modèle des feuillets perdus dans la lacune.

86. ბასილი თქუა : რავდენ იუო კუალად დევნაი სხჳსა წლისა შემდგომად ოცდათოთხმეტ ველმწიფებასა ტრაიანწსსა და ფრიკიანწსსა [და ზ. om. P], მერმე ამის წლისა შემდგომად ოთხმოც დაათერთმეტსა წელსა ველმწიფებასა დეკისსა.

გრიგოლი თქუა : მეესეულად მეშჳდესა წელსა ველმწიფებასა ტჳსკისსა [-ტუსუკ- P] და ბასომისსა მერმე მაქსიმიანწსჳე [-ნწსსა ზწ P] რაჟამს ლუკიანე ამისა შემდგომად ლიკიანწსსა და ეპიკეკავმენწსსა [-კაესსა P] და ივლიანწსსა რავდენ.

87. ბასილი თქუა : მოსლვითა გან უფლისა ჩუენისაით მოაქამდე [-ადმდე P] რავდენ წელ არს?

გრიგოლი თქუა : წელნი ერთბამად სამას ოთხმოც აგჳსტოის [-ტვის P] ველმწიფებით გან ვიდრე მოწევნამდე [-ადმდე P] ველმწიფებისა კლავდიანწსსა [კრატიანწსსა P].

86. Basile dit: Combien y eut-il à nouveau de persécutions l'autre année après trente-quatre ans sous le pouvoir de Trajan et Frikianes<sup>88</sup>, et ensuite après cette année dans la quatre-vingt-onzième année sous le pouvoir de Dèce<sup>89</sup>?

Grégoire dit: Aussitôt la septième année de Tuskus et Basso<sup>90</sup>, ensuite sous Maximianes<sup>91</sup>, au temps de Lukiane, et après cela Likiane et Epikekavmene<sup>92</sup> et Julien, quelques-unes

87. Basile dit: Depuis l'avènement de notre Seigneur jusqu'à maintenant combien y a-t-il d'années?

Grégoire dit: Les années ensemble sont trois cent quatre-vingt depuis le pouvoir d'Auguste jusqu'à l'introduction du pouvoir de Gratianes.

---

<sup>88</sup> MOMMSEN, 223 [112 post Chr.]: Traiano et Traficano (sic). His consss persecutio Christianorum.

<sup>89</sup> MOMMSEN, 228 [251 post Chr.]: Decio III et Decio Caes. His consss persecutio Christianorum.

<sup>90</sup> MOMMSEN, 228 [258 post Chr.]: Tusco et Vasso. His consss passus est Cyprianus die XVIII k. Oct.

<sup>91</sup> MOMMSEN, 230 [303 post Chr.]: Diocletiano VIII et Maximiano VII. His consss persecutio Christianorum.

<sup>92</sup> MOMMSEN, 232 [318 post Chr.]: Licinio V et Crispo Caes. His consss tenebrae fuerant inter diem hora VIII. (Nous n'avons pas trouvé de parallèle plus satisfaisant. Quelque participe passé grec doit se cacher derrière ce qui, dans le dialogue, prend la place d'un nom propre: ἐπικαλυπτομένη ἡ γῆ?)

## **«ЧТО ЗНАЧИТ ИМЯ?» (о происхождении и значении имени Абраха: разрушение стереотипа)**

Вынесенная в подзаголовок тема вызывает удивление. Действительно, отождествление имени Абраха, которое носил эфиопский полководец, захвативший в начале 30-х гг. VI в. власть над Химйаритским царством, с библейским именем Авраам, распространившимся благодаря иудаизму, христианству и исламу у множества народов в различных вариантах, представляется очевидным. Так, признанный знаток истории Южной Аравии М. Б. Пиотровский, упоминая Абраху, дает в скобках соответствующее пояснение: «т. е. Авраам»<sup>1</sup>, — а затем в комментарии указывает, что среди аравийских христиан до ислама имя Авраам бывало не только в форме Ибра́хм, но было представлено на юге полуострова антропонимом Абраха<sup>2</sup>. Следует подчеркнуть, что данное имя собственное не принадлежит к традиционному южноаравийскому ономастическому. Оно встречается в древнеегипетской эпиграфике только три раза в поздних надписях (Ry 506/1; Ja 546/2; СИН 541/[4])<sup>3</sup>, причем носит его один и тот же государственный деятель — выходец из Эфиопии. Зато в наскальной надписи на языке гезз аксумского времени, обнаруженной на территории Египта в вадии Манйх на пути к древнему порту Береника (Троглодитская), упоминается некий Абраха, явно не имеющий ничего общего с полководцем и правителем середины VI в.<sup>4</sup> В связи с этим есть веские основания считать имя Абраха эфиопским по происхождению, что, впрочем, не исключает его возможной интерпретации как местного варианта антропонима Авраам.

Для арабистов отождествление антропонимов Абраха и Авраам стало чем-то само собой разумеющимся. Под влияние данного стереотипа

---

<sup>1</sup> М. Б. Пиотровский, Коранические сказания (М., 1991) 160.

<sup>2</sup> Там же, 180: прим. 3.

<sup>3</sup> Один раз — во фрагментарном контексте (СИН 541/[4]).

<sup>4</sup> RIE 268. К сожалению, текст сильно поврежден, так что истолкованию поддается только его первая строка: '[n]’brh — «Я — Абраха». Многочисленные попытки прочесть и перевести оставшуюся часть этой надписи носят спекулятивный характер и не могут быть приняты (см. S. MUNRO-HAY, Aksum. An African Civilisation of Late Antiquity (Edinburgh, 1991) 247).



попал и автор этих строк<sup>5</sup>. И лишь углубленные занятия языком геэз и эфиопской историей под руководством С. Б. Чернецова заставили усомниться в обоснованности такого отождествления. Справедливости ради нужно отметить, что первым его предложил известный византийский историк, современник Абрахи Прокопий Кесарийский в «*Войне в персами*». Он повествует о том, как омиритский (т. е. химйаритский) царь Есимифей (т. е. Сумйафа' Ашва') был свергнут эфиопскими войсками и частью химйаритов, во главе которых встал Авраам, являвшийся некогда рабом одного византийского торговца из Адулиса. Попытка эфиопского царя Еллисфея (Элла Ацбэхи) свергнуть Авраама с химйаритского престола и вернуть контроль над Южной Аравией успехом не увенчалась. Правда, позднее Авраам согласился платить дань преемнику Еллисфея<sup>6</sup>. Нет никаких сомнений в том, что Авраамом (Ἀβραάμος)<sup>7</sup> Прокопий именует Абраху. Некоторые знатоки йеменского исторического предания пришли к сходному мнению независимо от Прокопия. В томе VIII «*Kutāb al-Iklīl*» («Книги диадемы»), своего рода средневековой энциклопедии южноаравийских древностей, ее составитель ал-Хасан б. Ахмад ал-Хамдāнй заметил, что «Абраха — имя в сирийском, а по-арабски (оно) — Ибрахйм» (أبرهة اسم بالسرياني وبالعربي إبراهيم)<sup>8</sup>. Однако данное утверждение не выдерживает критики. В сирийской традиции имя Авраам передается по-разному: то как ܐܒܪܗܡ (под влиянием еврейского אַבְרָהָם), то как ܐܒܪܗܝܡ или ܐܒܪܗܝܡ (под влиянием греческого Ἀβραάμος, Ἀβραάμ), то как ܐܒܪܗܡ ܐܘܠܐܡ (под влиянием арабского إبراهيم), — но ни в одном из этих вариантов не зафиксировано выпадение конечного мйма. Подобной формы вообще нет в сирийском языке<sup>9</sup>. Впрочем, ссылка на сирийский язык в устах крупнейшего историка и географа средневекового Йемена указывает на то, что он не располагал

<sup>5</sup> С. А. Французов, Социально-политическая история Хадрамаута в раннее средневековье. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук по специальности 07.00.03 — «всеобщая история» (Л., 1990) (не опубликована) 163, прим. 2.

В конце 1994 г. при разработке экслибриса для книг из библиотеки Авраама Григорьевича Лундина, которую его мать Т. А. Рейтштейн подарила нашему Филиалу, имя этого выдающегося ученого было передано по-сабейски как ʾY) ʾPʾ, т. е. Абраха.

<sup>6</sup> Procopius, *De bello persico*, I, 20, 3–8.

<sup>7</sup> Иногда это имя при ссылках на Прокопия передают как Абрам, подразумевая все того же Абраху (М. Б. Пиотровский, Южная Аравия в раннее средневековье. Становление средневекового общества (М., 1985) 23).

<sup>8</sup> Ал-Хасан б. Ахмад ал-Хамдāнй, Ал-Иклйл. Дж. 8 / Тахқйқ Набйх Амйн Фāрис (Байрūt — Сан'ā', б.г.) 200.

<sup>9</sup> Thesaurus syriacus / Ed. R. PAYNE SMITH. T. I (Oxonii, 1879) col. 19–21.

сведениями, позволяющими рассматривать антропоним Абраха как специфически южноаравийскую форму имени Авраам. Знание же сирийского к тому времени, когда жил ал-Хамдāнй, т. е. к концу IX — середине X вв., было на юге Аравии окончательно утрачено, и потому упоминание именно этого языка объясняется, скорее всего, стремлением автора «*Kitāb al-Iklīl*» подкрепить свое мнение о происхождении имени собственного Абраха авторитетным, но не поддающимся проверке источником.

В йеменской эпической традиции несколько героев носят имя Абраха. Так, произведения ал-Хамдāнй и Нашвāна б. Са'йда ал-Химйарй (ум. в 573 г.х./1178), составившего самый полный свод қахтāнидского предания, содержат упоминания о «царе эфиопов» Абрахе ал-Ашраме («С рассеченным лицом») <sup>10</sup>, реальным прототипом которого послужил исторический Абраха, известный по надписям <sup>11</sup>, об одном из первых *тубба* <sup>12</sup> Абрахе зў-л-Манāре <sup>13</sup>, и, наконец, о химйаритском «царе» Абрахе б. ас-Ќабāхе, владыки крепости Маукил, расположенной на юге от Ќан'ā между Йарймом и Радā <sup>14</sup>, его внуке Абрахе б. Шурахбйле <sup>15</sup> и сыне последнего Абў-с-Ќабāхе (или Абў Шамире) Абрахе <sup>16</sup>. При ближайшем

<sup>10</sup> Согласно мусульманскому преданию, стремясь к власти над Химйаром, Абраха вступил в единоборство с командующим эфиопскими войсками на юге Аравии Арйāтом и сразил его, но при этом сам был серьезно ранен: мечь Арйāта рассек ему бровь, глаз, нос и губу (см., например: *Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishāk bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hishām* / Hrsg. von F. WÜSTENFELD. 1. Bd, 1. Teil (Göttingen, 1858) 28).

<sup>11</sup> Нашвāн б. Са'йд ал-Химйарй, Мулўк Химйар ва-ақйāl ал-Йаман. Қасйдат Нашвāн б. Са'йд ал-Химйарй ва-шарху-хā-л-мусаммā Хулāсат ас-сйра ал-джāми'а ли-'аджā'иб ахбār ал-мулўк ат-табāби'а / Тахқйқ 'Алй б. Исмā'йл ал-Му'аййид ва-Исмā'йл б. Ахмад ал-Джарāфй (Ал-Қāхира, 1378 г.х.) 149; *Die auf Südarabien bezüglichlichen Angaben Našwān's im Šams al-'ulūm gesammelt, alphabetisch geordnet und hrsg. von 'AzīmuDDīn Aḥmad* (Leyden—London, 1916) («E. J. W. Gibb Memorial» series, XXIV) 28, 55, 88.

<sup>12</sup> О термине *тубба*, происхождение которого до сих пор остается неясным, см. М. Б. Пиотровский, Предание о химйаритском царе Ас'аде ал-Камиле (М., 1977) 45–50.

<sup>13</sup> Ал-Хасан ал-Хамдāнй, Китāб ал-Иклйл. Дж. 1–2 / Тахқйқ Муҳаммад б. 'Алй ал-Аква' ал-Хивālй (Ал-Қāхира, 1383 г.х./1963, 1386 г.х./1967) 1, 127; 2, 52; Нашвāн ал-Химйарй, Ал-Хўр ал-'йн / Тахқйқ Камāl Мусṭафā (Миср—Бағдād, 1948) 20; Он же, Мулўк... 69–71, 73, 96–98, 109–110; *Die... Angaben Našwān's...* 7.

<sup>14</sup> Ал-Хамдāнй, К. ал-Иклйл... 2, 148, 155–157; Нашвāн, Мулўк... 169–170; *Die... Angaben Našwān's...* 100, 115. О крепости Маукил, ее истории см. Южная Аравия. Памятники древней истории и культуры. Вып. 1 (М., 1978) 50–51.

<sup>15</sup> Ал-Хамдāнй, К. ал-Иклйл... 2, 149–150, 156, 158, 240–241; *Die... Angaben Našwān's...* 93.

<sup>16</sup> Нашвāн, Мулўк... 169–170.

рассмотрении оказывается, что Абраха зў-л-Манār, как и другие первые *тубба*<sup>17</sup>, например его отец ал-Х̣арис ар-Рā'иш или его сын Ифрийас<sup>17</sup>, является персонажем совершенно легендарным<sup>18</sup>. Очевидно, в процессе создания қахтāнидского предания в конце VII — начале VIII вв. его наделили именем эфиопского полководца и х̣имйаритского царя середины VI в., которое было «на слуху» у йеменитов. Косвенно это признавали уже ранние арабские историки. Так, Ибн Хишām (ум. в 213 г.х./828 или 218 г.х./833) со слов Мухаммада б. ас-Са'иба ал-Калби (ум. в 146 г.х./763) поясняет, что ал-'Абд, один из сыновей Абрахи зў-л-Манāра, получил прозвище зў-л-Ашрār («Владыка злыдней») из-за того, что «абиссинцы злыдни суть» (الحبشة هم الأشرار)<sup>19</sup>. Еще более показательно сообщение самого Ибн Хишāма, *иснād* (цепочка передатчиков) которого, к сожалению, не приводится<sup>20</sup>:

«Сказал Абū Мухаммад 'Абд ал-Малик б. Хишām:

— Когда умер зў-л-Қарнайн (“Двурогий”) ас-Са'б б. зй Марāсид, воцарился его сын Абраха зў-л-Манār. Нарек его ас-Са'б по имени Ибрāхима, Друга (Аллаха), да благославит его Аллах и да приветствует, и воистину был он назван Абрахой на эфиопском языке, а толкование этого — “белый лик”.

Сказал Абū Мухаммад:

— Был Абраха белым, привлекательным, красивым<sup>21</sup> ...»

<sup>17</sup> Здесь имеется в виду тот вариант родословия первых царей-*тубба*<sup>17</sup>, которого придерживался Нашвāн ал-Х̣имйарй (см. Нашвāн, Мулūk... 69–71, 96, 97; Он же, Ал-Х̣ур... 20). Существует и другой его вариант, согласно которому Абраха был сыном ас-Са'ба зў-л-Қарнайна (Вахь б. Мунабих, Китāб ат-Тйджāн фй мулūk Х̣имйар / Ривāйат Абй Мухаммад 'Абд ал-Малик б. Хишām. [Ат-Таб'а ас-сāнийя] (Сан'ā', [1980]) 136). Интересно, что в сочинениях ал-Хамдāнй приводятся обе эти генеалогии (ср. ал-Хамдāнй, К. ал-Иклйл... 2, 52; Al-Hamdānī, Südarabisches Muṣṭabih. Verzeichnis homonymer und homographier Eigennamen / Hrsg. von O. Löfgren (Uppsala—Wiesbaden—Haag—Genève, 1953) (Bibliotheca Ekmāniana Universitatis Regiae Upsaliensis, 57) № 41, с одной стороны, и ал-Хамдāнй, Ал-Иклйл... 8, 199–200, с другой).

<sup>18</sup> На это прямо указывал М. Б. Пиотровский, подчеркнув, что упоминаний об этом *тубба*<sup>17</sup> нигде, кроме қахтāнидского предания, не встречается (Пиотровский, Предание... 95).

<sup>19</sup> Вахь, К. ат-Тйджāн... 141–142. Эпитет «злыдни» закрепился в қахтāнидском предании за выходцами из Эфиопии, покорившими в 20-х гг. VI в. Х̣имйаритское царство.

<sup>20</sup> Вахь, К. ат-Тйджāн... 138.

<sup>21</sup> Аналогичный мотив присутствует в сообщении об этом *тубба*<sup>17</sup> у Нашвāна ал-Х̣имйарй: «Рассказывают, что Абраха б. ар-Рā'иш был одним из красивейших людей своего времени» (Нашвāн, Мулūk... 70).

قال أبو محمد عبد الملك بن هشام: لما مات ذو القرنين الصعب بن ذي مرثد،  
ولى الملك ابنه أبرهة ذو المنار سماه الصعب على اسم إبراهيم الخليل صلعم،  
وإنما سمي أبرهة باللسان الحبشي وتفسيره وجه أبيض، قال أبو محمد: كان أبرهة  
أبيض وسيما جميلا، ...

Этимология, о которой в цитированном отрывке идет речь, будет подробно рассмотрена ниже, а пока следует констатировать, что, по крайней мере, у части знатоков йеменского исторического предания существовало правильное представление о эфиопском происхождении антропонима Абраха<sup>22</sup>, к какому бы персонажу этого предания, полностью легендарному или имеющему реальный прототип, оно ни прилагалось.

Серьезные проблемы возникают при попытке идентифицировать Абраху б. ас-Сабаха<sup>23</sup>. Ряд авторитетных источников, например «*Kitāb al-Aḡānī*» («Книга песен») Абū-л-Фараджа ал-Исфакхāнī (284 г.х./897 — 356 г.х./967), географический словарь Йāḡūṭa (570 г.х./1179 — 626 г.х./1229), *tafṣīr* аз-Замахшарī (467 г.х./1075 — 538 г.х./1144) и ал-Байдāвī (ум. в кон. XIII — нач. XIV вв.), прямо указывают, что так именovali того самого «эфиопа Абраху», который правил Химйаром, совершил поход на Мекку и которого мы отождествляем, правда, с некоторым огорками с 'brh южноаравийских надписей<sup>24</sup>. С другой стороны, в неко-

<sup>22</sup> Ибн Дурайд (223 г.х./837 — 321 г.х./933), упоминая Абраху зū-л-Манāра, также указывал, что «Абраха — имя эфиопское» (وأبرهة اسم حبشي) — Ibn Doreid's genealogisch-etymologisches Handbuch / Hrsg. von F. WÜSTENFELD (Göttingen, 1854) 311).

<sup>23</sup> Прямых указаний на то, как читать эту патронимию, с геминацией *bā'* или без, в источниках отыскать не удалось. Среди востоковедов нет единства по этому вопросу. Составители «*Эфиопского биографического словаря*» предложили транслитерировать отчество Абрахи с одним *bā'*, хотя и в несколько странной форме *aṣ-Ṣeba'h*, явно имея в виду *aṣ-Ṣabāḥ* (The Dictionary of Ethiopian Biography. Vol. I: From Early Times to the End of the Zagwé Dynasty c. 1270 A.D. / Ed. BELAYNES MICHAEL, S. CHOINASKI, R. PANKRUST (Addis Abeba, 1975) 5). В. Каскел отдавал предпочтение варианту с удвоением среднего коренного (W. CASHEL, Ḡamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hišām ibn Muḥammad al-Kalbī (Leiden, 1966) II, 153). Однако, по свидетельству ал-Хамдāнī, в Южной Аравии существовало три имени, имевших одинаковое написание صباح: *Ṣabāḥ*, *Ṣubāḥ* и *Ṣabbāḥ* (AL-HAMDĀNĪ, Südarabisches Muṣṭabih... № 623–625). Предлагаемое здесь чтение без геминации основывается не только на принципе *difficilior lectio potius*, но и на том, что укрепленное поселение Маукил, которым по преданию владел Абраха (см. выше прим. 14), называется также Маукил *Ṣabāḥ* (Южная Аравия... 1, 51). Ниже будет приведен еще один аргумент в пользу этого чтения.

<sup>24</sup> Абū-л-Фарадж ал-Исфакхāнī (sic!), *Kitāb al-Aḡānī*. Дж. 16 (Бұлақ, 1285г.х.) 71; Jacut's geographisches Wörterbuch / Hrsg. von F. WÜSTENFELD. Bd. 2 (Leipzig, 1867) 794; The Qoran with the Commentary of the Imam Aboo al-Qasim Mahmood

торых памятниках арабо-мусульманской историографии Абраха б. ас-Сабаḥ назван *қайлем*, т. е. представителем высшей ҳимйаритской знати<sup>25</sup>, правителем Йеменской Тихāмы<sup>26</sup>. Приводятся два довольно близких варианта его генеалогии, восходящих к роду зў Асбаḥ/ал-Асāбиḥ (в эпиграфике — Ḥṣbh)<sup>27</sup>, причем в одном случае он оказывается связан родством по женской линии с «эфиопом Абрахой» через свою мать Райḫāну, которая приходилась дочерью основателю эфиопской династии, воцарившейся в Ҳимйаритском царстве<sup>28</sup>. Весомым аргументом, свидетельствующим о том, что патронимия ас-Сабаḥ все же следует относить к эфиопскому правителю Южной Аравии, служит упоминание у ал-Хамдāни Абрахи б. ас-Сабаḥа с *кунией* Абў Йаксўм<sup>29</sup>. В арабо-мусульманских источниках ҳимйаритский царь Абраха чаще всего известен под этой *кунией* из-за того, что его старший сын и наследник Йаксўм сменил его на престоле<sup>30</sup>. Одной из причин, благодаря которым двух персонажей йеменского исторического предания по имени Абраха стали смешивать, явилось сходство начертанных в арабской графике выражений *أبرهة القيل* «*қайл* Абраха» и *أبرهة الفيل* «Абраха слона»<sup>31</sup>. В последнем случае имеется в виду упоминаемый в Коране (сура CV) «поход

---

bin 'Omar al-Zamakhshari Entitled «The Kashshaf 'an Haqaiq al-Tanzil» / Ed. W. NAS-SAU LEES, MAWLAWIS KHADIM HOSAIN AND 'ABD AL-HAYI, t. II (Calcutta, 1856) 1632; Beidhawi Commentarius in Coranum / Ed. H. O. FLEISCHER. Vol. II (Lipsiae, 1848) 417. Интересно, что в эпиграфических источниках патронимия Абрахи не упоминается. Вполне возможно, что этот бывший раб мог и сам ее толком не знать (ср. с известным политическим деятелем раннемусульманской истории Зийādом б. Абйхи («сыном своего отца»), мать которого была рабыней).

<sup>25</sup> НАШВАН, Мулўк... 170.

<sup>26</sup> Caskel, Ḡamharat... II, 153.

<sup>27</sup> CASKEL, Ḡamharat... I, Taf. 278; Ал-Хамдāни, К. ал-Иклїл, 2. 143, 147–148; НАШВАН, Мулўк... 170. Об этом знатном и влиятельном южноаравийском роде см. МУХАММАД 'АБД АЛ-ҚАДИР БЎ ФАҚИХ, CHR. J. ROBIN, Нақш Асбаḥ мин Ҳасй // *Raydān* 2 (1979) 14–15, 20–21; S. A. FRANTSOUZOFF, A *Gezerah*-Decree from Ancient Southern Arabia (new approach to the interpretation of MAFRAY-Ḥasī 1) // *Aram* 8: 1&2 (1996) 300–302, 305–306; I. GAJDA, M. ARBACH, FR. BRON, Une nouvelle inscription sudarabique des Ḥaṣbaḥides // *Semitica* 48 (1998) 105, 107–108.

<sup>28</sup> CASKEL, Ḡamharat... II, 153.

<sup>29</sup> Ал-Хамдāни, К. ал-Иклїл, 2, 157; Ал-НАМДāНИ, Südarabisches Muṣṭabih... № 205.

<sup>30</sup> А. Г. Лундин, Южная Аравия в VI в. (М.—Л., 1961) (*Палестинский сборник*, вып. 8 (71)) 100.

<sup>31</sup> В томе II «*Китāб ал-Иклїл*» упоминаются оба (Ал-Хамдāни, К. ал-Иклїл, 2, 148, 156, 157, 159), причем и тот, и другой носят *кунью* Абў Йаксўм (Там же, 157, 159).

слона», предпринятый царем Абрахой против Мекки<sup>32</sup>. Нельзя, впрочем, исключить, что основателю эфиопской династии в Ҳимйаре, имя отца которого оставалось неизвестным<sup>33</sup>, была «присвоена» в арабской генеалогической традиции патронимия его внука по женской линии. В южноаравийской ономастике личное имя Ṣbh-n, которому мог соответствовать в арабском антропоним الصباح, отмечено (RES 3994/1), правда, не среди Хаṣбаḥитов (Асбаḥитов)<sup>34</sup>. На основе произведений ал-Хамдāни<sup>35</sup> и отчасти Нашвāна ал-Ҳимйарī восстанавливается родословие Абрахи б. ас-Ṣабāḥа и его потомков.

**Таблица 1**  
**Генеалогия Абрахи б. ас-Ṣабāḥа и его потомков**



<sup>32</sup> О исторической достоверности этого похода см. М. Б. Пиотровский, «Поход слона» на Мекку (Коран и историческая действительность) // Ислам. Религия, общество, государство (М., 1984) 28–35.

<sup>33</sup> Ср. выше прим. 24.

<sup>34</sup> Об ином возможном происхождении патронимии ابن الصباح речь пойдет ниже при рассмотрении этимологии имени Абраха.

<sup>35</sup> Ал-Хамдāни, К. ал-Икльл... 2, 143, 147–150, 240–241; Al-Hamdāni, Sūdārabisches Muṣtabih... № 42, 43, 109, 110, 157, 226; Нашвāн, Мулūk... 169–170; Die... Angaben Naṣwān's... 93.

Разумеется, выше приведен самый детальный и чаще всего встречающийся вариант данной генеалогии. Наиболее серьезное расхождение с ним засвидетельствовано у Хишāма ал-Калбī, согласно которому Шурахбйл, отец Абрахи Младшего, был не сыном, а братом Абрахи Старшего. Интересно, что Абраху Младшего, который, по преданию, явился к Посланнику Аллаха, был им с почетом принят и обратился в ислам<sup>36</sup>, подчас путали со своим старшим тезкой и именовали Абраха б. ас-Сабāх<sup>37</sup>. Потомки Абрахи Младшего были известны под родовым именем бану Абраха<sup>38</sup>. Очевидно, из этого рода происходил один из информаторов ал-Хамдāни Ибрāхīm б. Ахмад б. Мухаммад б. Йунус ал-Абрахī<sup>39</sup>.

Таким образом, почти все случаи употребления антропонима Абраха в арабо-мусульманской традиции относятся либо к самому эфиопскому правителю Химйара, либо к его потомкам, получившим такое имя в честь своего знаменитого предка. Исключения редки. О *тубба* 'Абрахе зū-л-Манāре говорилось выше. Сподвижник ибādитского имама 'Абдаллāха б. Йахйи ал-Киндī (Тāлиб ал-Хакка), поднявшего в 129 г.х./746—747 гг. восстание на юге Аравии, известен в большинстве источников как Абраха б. ас-Сабāх<sup>40</sup>, хотя его настоящее имя было, по всей видимости, Ибрāхīm б. 'Али<sup>41</sup>. Это прозвище он получил, очевидно, у

<sup>36</sup> См., например: Ал-Хамдāни, К. ал-Икльл... 2, 156, 240–241; Die... Angaben Našwān's... 93. Нередко, впрочем, приход к пророку Мухаммаду и обращение в ислам приписывались не ему, а его сыну Абū Шамиру (Ал-Хамдāни, К. ал-Икльл... 2, 150, 241; Нашвāн, Мулūk... 170).

<sup>37</sup> Ал-Хамдāни, К. ал-Икльл... 2, 156–157. В развернутом варианте его родословия, где он назван Абраха б. ас-Сабāх б. Ибрāхīm (sic!) б. ас-Сабāх (Там же, 157), мы вновь сталкиваемся с отождествлением имен Абраха и Ибрāхīm. В связи с завоеванием арабами Египта Абраха Младший, носящий патронимию Ибн ас-Сабāх, и его сыновья упоминаются в: Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari / Ed. M. J. DE GOEJE. Series I (Lugduni Batavorum, 1879—1898) 2586–2587; Ibn 'Abd al-Ḥakam, The History of the Conquest of Egypt, North Africa and Spain known as the Futūḥ Miṣr / Ed. Ch. C. TORREY (New Haven, 1922) (Yale Oriental series — Researches III) 113 (см. русск. пер.: 'Абд ар-РАХМАН ИБН 'АБД АЛ-ХАКАМ, Завоевание Египта, ал-Магриба и ал-Андалуса / Пер. с араб., предисл. и прим. С. Б. ПЕВЗНЕРА (М., 1985) 134).

<sup>38</sup> Ал-Хамдāни, К. ал-Икльл... 2, 153.

<sup>39</sup> Там же, 137. Все ссылки на него, встречающиеся в томах I–II «*Kutāb ал-Икльл*», отмечены в указателях (Там же, 483, 523).

<sup>40</sup> См., например: Ал-Исбахāни, К. ал-Ағāни... Дж. 20, 98, 99, 109; Халифа б. Хаййāt, Та'рих / Ривāйат Бақī б. Мухлад / Тахқйқ Сухайл Заккар. Қисм 2 (Димашқ, 1968) 596, 618–619.

<sup>41</sup> В некоторых случаях те же источники называют его Ибрāхīm б. ас-Сабāх (Ал-Исбахāни, К. ал-Ағāни... Дж. 20, 101; Халифа б. Хаййāt, Та'рих... 592), что

своих противников, предрекавших походу йеменских ибадитов на Хиджа́з, одним из предводителей которого он оказался, столь же бесславный финал, каким была отмечена попытка царя Абрахи овладеть Меккой. В йеменских средневековых генеалогиях встречается упоминание об Абрахе б. ал-Муслиме б. Вахб'иле (وهب'ال) б. Шурахбиле б. 'Арибе, происходившем из знатного южноаравийского рода зў Йахар<sup>42</sup>. Судя по мусульманским именам его отца, его детей ал-Муслима и 'Абд ал-Қадй-ра<sup>43</sup> и явно языческому имени его деда<sup>44</sup>, жил он в самом начале ислама и вполне мог быть назван в честь Асбаҳита Абрахи Младшего б. Шурахби́ла, с почетом принятого пророком Муҳаммадом и обратившегося в новую веру одним из первых среди знатных йеменцев.

Интересно, что в сообщениях арабо-мусульманских историков о эфиопской хиджре также засвидетельствован антропоним Абраха. Однако носит его женщина — наложница (جارية) аксумского царя (النجاشي), содействовавшая женитьбе Посланника Аллаха на Умм Хәбйбе<sup>45</sup>. Речь идет, таким образом, еще об одном аргументе в пользу эфиопского происхождения этого имени, которым могли нарекать представителей обоих полов. В этой связи весьма сомнительной выглядела бы попытка рассматривать его как искажение на местный манер имени Авраам. С позиций геэзской грамматики трудно объяснить отпадение конечного [m]. К тому же, в форме አብርሃም это имя появилось в Эфиопии довольно рано: согласно некоторым источникам, так звали третьего епископа этой страны, занимавшего аксумскую кафедру приблизительно во 2-й половине IV—V вв.<sup>46</sup>

лишний раз указывает на закрепившееся в арабо-мусульманской традиции неправомерное отождествление имен Абраха и Ибраһим. И лишь ибадитский историограф аш-Шаммәхй приводит его настоящую патронимию — Ибн 'Алй (Абүл-Аббас аш-Шаммәхй, Китаб ас-Сийар (фрагмент) (Рукопись научной библиотеки Львовского государственного университета, инв. № 1084 II) л. 5 а). Ал-Хамдәнй именуется его Абраха б. 'Абд ар-Рахмән б. Ахсас б. Джу'шам (Ал-Хамдәнй, К. ал-Иклйл... 2, 40), по-видимому опуская патронимию, т.к. в другом месте того же сочинения 'Абд ар-Рахмән б. Ахсас упомянут в качестве деда этого вождя ибадитов, происходившего из крупного хадрамаутского племени ас-ҫадаф (Там же, 21–22).

<sup>42</sup> Ал-Хамдәнй, К. ал-Иклйл... 2, 189–191.

<sup>43</sup> Там же, 191.

<sup>44</sup> Антропоним Whb'l был до ислама весьма распространен как в северо-, так и в южноаравийской эпиграфике (см. G. LANKESTER HARDING, *An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions* (Toronto — Buffalo 1971) (University of Toronto, Near and Middle East Series 8) 651).

<sup>45</sup> Ахмад б. Йәхйә ал-Баләзурй, Ансәб ал-ашраф. Дж. 1 / Тахқйқ Муҳаммад Хамйдалләх (Миср, [1959]) 438–439; *Annales quos scripsit... at-Tabari... Series I, 1570–1571; Series III, 2445–2447.*

<sup>46</sup> *The Dictionary of Ethiopian Biography... I. 7.*



В местной исторической традиции (в значительной степени легендарной) имя Абрэха (አብርሃ) носит один из царей Аксума, который вместе со своим братом и соправителем Ацбэхой способствовал обращению страны в христианскую веру, за что оба были причислены к лику святых<sup>47</sup>. Востоковедная наука связывает принятие христианства в качестве государственной религии Эфиопии с правлением известного по надписям царя Эзаны (сер. IV в.) и склонна полагать, что реальными прототипами святых Абрэхи и Ацбэхы были аксумский царь Кāлеб, носивший тронное имя Элла Ацбэх, и многократно упоминавшийся выше его полководец Абраха, чьи имена стали популярными среди эфиопов благодаря победе над гонителем христиан, химйаритским царем-иудеем Йōсёфом (Йусуфом) Ас'аром Йас'аром (Y(w)s<sup>l</sup>f's<sup>l</sup>r/Yt'r)<sup>48</sup> в середине 20-х гг. VI в. и утверждению на химйаритском престоле эфиопской династии в начале 30-х гг. VI в. Когда же после упадка Аксума память о подлинной истории этого периода была почти полностью утрачена, эти выдающиеся деятели, не сумевшие поделить власть над Химйаром и превратившиеся в соперников, стали восприниматься как родные братья и оказались ошибочно связанными в народном сознании с крещением Эфиопии<sup>49</sup>.

У имен አብርሃ፡ወአጽብሐ есть традиционная геезская этимология, в соответствии с которой они рассматриваются как формы перфекта 3 л. м.р. каузативной породы. Правда, приписываемые им значения: «он просветил» и «он озарил», — оказываются слишком тесно связанными с содержанием легенды об обращении Эфиопии в христианство, чтобы быть верными. Первым интерпретацию антропонима Абрэха/Абраха в качестве теофорного имени предложил М. Кропп. По его мнению, речь

<sup>47</sup> Эфиопская церковь чтит их память 4 тэқэмта — 1 (в год, предшествующий високосному — 2) октября по юлианскому календарю (см. Эфиопский синаксарь (መጽሐፈ:ሰንበሳር) на 1-ю половину года (Рукопись Российской национальной библиотеки, эфиоп. н.с. 23) л. 35 b). Не исключено, что появление у Абрахи в арабской традиции патронимии Ибн ас-Сабах связано с эфиопским церковным преданием о Абрэхе и Ацбэхе, смутные представления о котором не позднее VIII в. попали в Халифат. Форма ас-Сабах могла возникнуть в результате искаженного произношения имени Ацбэх, когда отсутствующая в арабском аффриката [ц] была передана через геминацию эмфатического [с]. В свете этой гипотезы транслитерация الصباح без удвоения bā' получает дополнительное подтверждение (см. выше прим. 23).

<sup>48</sup> В арабо-мусульманской историографии известен как Йўсуф зў Нувās.

<sup>49</sup> См. об этом, например: В. В. Болотов, Лекции по истории древней церкви / Посмерт. изд. под ред. проф. А. Бриллиантова. II: История церкви в период до Константина Великого (М., 1994 — репринт. воспр. изд.: СПб., 1907) 273; Munro-Hay, Aksum... 159, 205.

идет о фразе, предикатом которой служит глагол **አብርሃ**/**አብርሃኝ**<sup>50</sup> в его основном значении «осветить»<sup>51</sup>, а в роли субъекта должен выступать, конечно же, не царь, а Господь<sup>52</sup>. Тогда есть основания рассматривать форму Абрэха как сокращенный вариант такого имени по аналогии, например, с геэзским теофорным антропонимом **ደግሮህ** (полная форма — **ደግሮህ፡ከርስቶስ**: «Да ведет нас Христос»)<sup>53</sup>.

Каким же был полный вариант имени **አብርሃ**? Основанное на своеобразном истолковании СІН 541/4–5 мнение М. Кроппа о том, что он должен был звучать как «Abrēha ‘ēzēlēyā (= ‘God has enlightened my shadow’))»<sup>54</sup> не может быть принято, хотя бы потому, что для его обоснования пришлось привлечь из языка тигре отсутствующее в геэзе слово ‘ēzēl «тень»<sup>55</sup>. Неожиданным подспорьем оказывается для нас истолкование, которое дано имени Абраха в «*Kimāb am-Tidjān*»: «белый лик» (وجه أبيض)<sup>56</sup>. Действительно, в эфиопском тексте Библии глагол **አብርሃ** нередко сочетается с существительным **ገጽ** «лицо, лик». В таком контексте он может обозначать действие, совершаемое человеком, как, например, в Еккл. 8, 1 (**ጥበብ፡ለብላሊ፡ያበርህ፡ገጽ**: «Мудрость человека просветляет

<sup>50</sup> В геэзском письме знак в 1-м порядке, выраженный гортанным звуком, на конце слова нередко переходит в 4-й порядок.

<sup>51</sup> A. DILLMANN, *Lexicon linguae aethiopicae cum indice latino* (Lipsiae, 1865) col. 499–500; W. LESLAW, *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic). Ge'ez-English/English-Ge'ez with an index of the Semitic roots* (Wiesbaden, 1987) 103. В значении «просветить» этот глагол также встречается, хотя довольно редко. В качестве примера можно привести Пс. 118, 130: **ነገረ፡ቃለከ፡ያበርህ፡ወያጠብብ፡አኅፍተ፡** «Откровение слов Твоих просвещает, вразумляет простых» (здесь и далее библейские цитаты даются в синодальном переводе, за исключением специально оговоренных случаев).

<sup>52</sup> «That is to say, the interpretation of Abrēha as a theophoric name, with God (understood) as actant, is more probable that one where the king is the actant» (M. KROPP, *Abreha's Names and Titles: CИН 541,4–9 Reconsidered // Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 21 (1991) 136). Хотя основная идея этой статьи о том, что стк. 4–6 позднесабейской надписи СІН 541 следует истолковывать как вычурную титулатуру, представленную несколькими выражениями на языке геэз, вряд ли может быть принята, процитированное выше утверждение сомнений не вызывает.

<sup>53</sup> The Dictionary of Ethiopian Biography, I... 183. Правильнее: **ደግሮህ፡ከርስቶስ**: (DILLMANN, *Lexicon linguae aethiopicae*... col. 1421).

<sup>54</sup> KROPP, *Abreha's Names*... 139. М. Кропп соединил в этой фразе имя царя ('brh) и первое малопонятное слово из его титула 'zly/mlk-n, обычно интерпретируемого как «наместник царя».

<sup>55</sup> KROPP, *Abreha's Names*... 136.

<sup>56</sup> См. выше прим. 20 и соответствующую цитату.

ет лице его»)<sup>57</sup>, однако чаще относится к Богу. В псалме LXXIX трижды повторяется восклицание  $\lambda\text{-}\Pi\text{CV}:\gamma\text{h}:\lambda\delta\lambda\text{'}$ : «... да воссияет лице Твое...» (Пс. 79, 4,8,20)<sup>58</sup>, в Дан. 9, 17 оно встречается в более развернутом виде:  $\lambda\text{-}\Pi\text{CV}:\gamma\text{h}:\lambda\delta\lambda:\sigma\text{-}\Phi\text{E}\lambda\text{h}$ : «... и воззри светлым лицом Твоим на... Святилице Твое...»<sup>59</sup>. Сходное выражение  $\lambda\text{-}\Pi\text{CV}:\gamma\text{h}:\lambda\delta\lambda:\gamma\text{-}\Pi\text{Ch}$ : отмечено в Пс. 30, 20 («Яви светлое лице Твое рабу Твоему...» — в православной канонической версии — 30, 17), 118, 135 («Осияй раба Твоего светом лица Твоего...»), а в Пс. 4,7 и 43,5 (в православной канонической версии — 43,4) упоминается свет Божественного лика ( $\Pi\text{CV}:\gamma\text{h}:\lambda\delta\lambda$ : «...свет лица Твоего...»). Подобный образ не чужд и Новому Завету. В Апокалипсисе сказано:  $\omega\gamma\text{-}\lambda\text{'h}:\Pi\text{CV}:\gamma\text{h}:\lambda\delta\lambda:\sigma\text{-}\Phi\text{E}\lambda\text{h}:\Pi\text{-}\gamma\text{E}\lambda\text{'}$ : «... и лице Его — как солнце, сияющее в силе своей» (Откр. 1, 16). Исходя из типичной для гееза структуры теофорных имен и из рассмотренных выше библейских контекстов, можно с высокой долей вероятности предположить, что в полном виде имя Абрэха/Абраха выглядело как  $\lambda\text{-}\Pi\text{CV}:\gamma\text{h}:\lambda\delta\lambda$  (или  $\gamma\text{-}\lambda\delta\lambda$ ): «Воссиял Он нам лицом Своим» («Осиял Он нас лицом Своим»)<sup>60</sup>. В такой форме им, действительно, могли нарекать и мужчин, и

<sup>57</sup> Эфиопский текст Книги Екклесиаста критически издан в: The Ethiopic Text of the Book of Ecclesiastes / Ed. by S. A. B. MERCER (London, 1931).

<sup>58</sup> См. первое критическое издание эфиопской Псалтири: Psalterium Davidis aethiopice et latine... / Ed. Iovi LUDOLFI (Francofurti ad Moenum, 1701). Буквально: «Воссиял нам лицом Твоим». Предложная конструкция  $\lambda\delta\lambda$ : эфиопского текста не имеет соответствий ни в масоретской редакции (וְהָאֵלֹהִים), ни в Септуагинте (ἐπιφανὸν τὸ πρόσωπόν σου).

<sup>59</sup> Эфиопский текст цитируется по: Dillmann, Lexicon linguae aethiopicae... col. 499. К сожалению, издание Книги пророка Даниила на эфиопском (O. LÖFGREN, Die äthiopische Übersetzung des Propheten Daniel (Paris, 1927)), осталось для нас недоступным. Приведенный здесь отрывок из Дан. 9, 17 представляет собой кальку с масоретского оригинала (ср. וְהָאֵלֹהִים עַל-מַקְרָשׁ). Это лишний раз подтверждает справедливость замечания, сделанного Э. Уллендорфом в связи с проблемой перевода Ветхого Завета на геэз: «...in addition to the Greek and Syriac translations... we may have to take into account either passages of direct translation from the original into Ethiopic (or, possibly, by way of Arabic) or revision and correction from a Hebrew text» (E. ULLENDORFF, Ethiopia and the Bible (London, 1968) 55).

<sup>60</sup> Ср. с Пс. 79, 4,8,20 (см. выше прим. 58). Следует подчеркнуть, что к началу хийяро-эфиопских войн 20-х гг. VI в., в ходе которых произошло возвышение Абрахи, Псалтирь была уже переведена на геэз, о чем свидетельствуют многочисленные цитаты из нее в надписях царя Калеба Элла Ацбэхэ (Пс. 19,8–9, 23,8, 65,16–17, 67,2 в RIE 195, II/26–28, 191/1–2, 195, II/21–23, 195, I/5–6). Конечно, нельзя исключить и других вариантов восстановления этой фразы (например, с использованием иных местоименных суффиксов после предлога или вообще без этого предлога).

женщин. Интересно, что в иудейской традиции библейское выражение פִּנְיָה, точным геэзским соответствием которому служит ለብርሃን (или ገጽ); толкуется как «проявлять приветливость»<sup>61</sup>. Не исключено, что подобное значение вкладывалось и в его эфиопский аналог.

Таким образом, можно считать твердо установленным, что эфиопское по происхождению имя Абраха этимологически никак не связано с антропонимом Авраам/Ибраһим и что их отождествление в арабо-мусульманской традиции произошло из-за случайного сходства их звукового состава. Подобные фонетические совпадения играют важную роль в возникновении так называемых «народных этимологий». Однако в случае с этими двумя именами ошибка средневековых арабских авторов была некритически воспринята представителями академического востоковедения и закрепились в нем.

### Сиглы надписей

CIH — Corpus Inscriptionum Semiticarum. Pars quarta inscriptiones himyariticas et sabaeas continens. T. I–III (Paris, 1889, 1911, 1929).

Ja 546 — A. JAMME, Inscriptions sud-arabes des alentours de Mareb (Yémen) // *Cahiers de Byrsa* (Carthage) V (1955) 277.

RES — Répertoire d'épigraphie sémitique / Publié par la Commission du Corpus Inscriptionum Semiticarum. T. V–VIII (Paris, 1929, 1935, 1950, 1968).

RIE — E. BERNARD, A. J. DREWES, R. SCHNEIDER, Recueil des inscriptions de l'Éthiopie des périodes pré-axoumite et axoumite / Introduction de Fr. ANFRAY. T. I: Les documents. T. II: Les planches (Paris, 1991).

Ry 506 — G. RYCKMANS, Inscriptions sud-arabes. Dixième série // *Le Muséon* 66 (1953) 275–284.

---

<sup>61</sup> Ф. Л. ШАПИРО, Иврит-русский словарь / Под ред. проф. Б. М. Гранде (М., 1963) 24.

# SUMMARY

Serguei A. Frantsouzoff

## **«WHAT'S IN A NAME?» (on the origin and meaning of the name Abraha: refutation of a stereotype)**

In this paper the etymology of the proper noun Abraha borne by the Aksumite military chief, who usurped the Ḥimyarite throne in the mid-6<sup>th</sup> century AD, is reconsidered. According to the opinion generally accepted in Byzantine and Muslim historiography and supported by many Arabists, it was a specific South Arabian or Ethiopian variety of the name Abraham. However, the analysis of its spread led to the conclusion that almost all its occurrences in Arab sources had been connected in a direct or indirect way with the founder of the Ethiopian dynasty in Yemen, while on the opposite side of Bāb al-Mandab the anthroponym Abraha had been applied to other persons of both genders too. Besides that, it would be rather difficult to explain the disappearance of the *mīm* at the end of this name. To all probability, Abraha is a shortened form of the theophoric name of purely Ge'ez origin which goes back to the Biblical expression **አብርሃ** (or **አብ**):**አብላከ**: «He (i.e. God) illuminated us with His face». There are some parallels to such a group-word proper noun in mediaeval Ethiopian onomastics. As a result, the erroneous statement about the derivation of Abraha from Abraham is to be completely rejected.

## БЫЛ ЛИ СОЗВАН СОБОР В ВАЛАРШАПАТЕ В 491 ГОДУ?

Одной из многих нерешенных задач догматического развития ранней армянской церкви является важная проблема принятия ею «Энотикона» (или приказа о согласии) всех христианских церквей, изданного византийским императором Зином в 482 г.<sup>1</sup> С этим вопросом далее связаны даты правления католикоса Бабгена I и созванного им первого Двинского собора.

### I. Свидетельства источников:

а) Мы знаем, что армянская церковь приняла Энотикон Зинона, поскольку об этом прямо говорится во Втором послании католикоса Бабгена I от 508 г., сохранившемся в «Книге посланий» армянской церкви (Գիրք քրքոց)<sup>2</sup>. На это также есть намек в Первом послании того же католикоса, где он утверждает: «Вот вера ромеев и нас, армян, и иверов, и албанцев»<sup>3</sup>. Итак, во время Зинона армянская церковь была в догматическом согласии с византийской.

б) Все источники согласны, что Бабген I созвал собор, но они не упоминают точную дату.

в) Бабген был непосредственным преемником католикоса Ованнеса I Мандакуни, умершего в 490 г.<sup>4</sup>, так что собор мог быть созван не раньше 491 г.

г) Наконец, католикос Ованнес Драсханакертци говорит в своей «Истории Армении», что собор, на котором присутствовали также иверы и албанцы, состоялся в Нор Калаке, то есть в Вадаршапате, с целью осудить Халкидонский собор<sup>5</sup>. Опираясь на эти данные, М. Чамчян и историки XIX в. заключили, что собор состоялся в Вадаршапате в 491 г.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> The Ecclesiastical History of Evagrius / Ed. J. BIDEZ, L. PARMENTIER (Amsterdam, 1964) III, 14.

<sup>2</sup> Գիրք քրքոց (Книга посланий), 1-е изд., (Թիֆլիս, 1901) 49 = 2-е изд., (Երևան, 1994) 159.

<sup>3</sup> Там же, I, 45–46 = II, 153: *Զայս հաւատ Հոռոմք և մեր Հայք և Վիրք և Աղուանք ունիք.*

<sup>4</sup> ИОАНН ДРАСХАНАКЕРТСКИЙ (Յովհաննու Կաթողիկոսի Դրասխանակերտցոյ) Պատմութիւն Հայոց (Թիֆլիս, 1912) 61.

<sup>5</sup> Он же, 62: *մեծ հյրապետն Հայոց Բաբգէն առնէ ժողով եպիսկոպոսաց Վրաց և Աղուանից, ի նոր քաղաքի ի սուրբ Կաթողիկէի, ի մայրն եկեղեցեաց Հայոց, որք նմանապէս նզովեալ խոտեին զժողովն Քաղկեդոնի .*

<sup>6</sup> Н. ЧАМЧЯН (Չամչեան Մ.) Պատմութիւն Հայոց (Վենետիկ, 1784) II, 225–226.

## II. Новые данные:

В конце XIX в. вардапет Карапет Тер Мкртчян открыл впервые Первое послание Бабгена I, которое является Синодальным актом его собора. Это же послание было вторично опубликовано в 1901 г. в первом издании «Книги посланий»<sup>7</sup>. В этом подлинном документе точно называются дата и место собора:

В восемнадцатом году Кавата царя царей [22 июля 505 — 21 июля 506 г. — Н. Г.] в Айрататском уезде, в столице (*սուրհ*) армянской страны, в городе Двин<sup>8</sup>.

Это бесспорное свидетельство резко изменило мнение специалистов, которые теперь заключили, что собор Бабгена был созван в 506 г. в Двине для принятия Энотикона и отвержения Халкидонского собора, и что Вадаршапатский собор 491 г. никогда не собирався<sup>9</sup>. Задача, казалось, была разрешена, и это последнее заключение до сих пор принимается за окончательное. К сожалению, ряд проблем оставался все же неснятым.

## III. Неразрешенные проблемы:

а) М. Орманиян предложил объяснение первой из этих задач, а именно: как было сказано, Бабген I был непосредственным преемником Ованеса Мандакуни, умершего в 490 г., и, по Ованесу Драсханакертци, был католикосом лишь пять лет<sup>10</sup>. Но очевидно, что между 491 и 506 или даже 508 г. больше, чем пять лет. Орманиян убедительно выдвигает предположение, что из-за ошибки в рукописи большая армянская буква «ини» (*Ի*), равняющаяся 20, была превращена в малое «ини» (*ի*), и что Бабген I был католикосом 25 лет, а никак не пять<sup>11</sup>. Другие проблемы оказываются более затруднительными.

б) Во-первых, ни Энотикон, ни Халкидонский собор не упоминаются в Синодальном акте 506 г. Бабгена I.

<sup>7</sup> К. ТЕР-МКРТЧЯН (Կ. Տեր Մկրտչեան) Հայոց եկեղեցւոյ առաջին մասնագութիւնը դաւանական վեհերի մէջ և Բաբգէն կաթողիկոս // Ար (1898) 431–436; ԳԹ I, 41–47 = ԳԹ II, 147–156.

<sup>8</sup> ԳԹ I, с. 42 = ԳԹ II, с. 149: Վասն զի ութստասաներորդ ամի Կաւառայ արքայից արքայի, մինչդեռ եւ Բաբգէն Հայոց եպիսկոպոսապետ, ամենայն եպիսկոպոսաւք ... ժողովեալ էաք յԱյրարատ գաւառ, յոստանն Հայոց աշխրհիս ի Դուին քաղաք.

<sup>9</sup> E. TER MINASSIANTZ, Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu der syrischen Kirche (Leipzig, 1904) 31–32; М. ОРМАНИЯН (Մ. Օրմանեան) Ազգապատում, I (Կոստանդնուպոլիս, 1912) 489, 502.

<sup>10</sup> Յովհ. կաթ., Բայց մեծ հայրապետն Բաբգէն իբրև եկաց յաթոռ հայրապետութեան ամս հինգ, վախճանեցաւ.

<sup>11</sup> Օրմանեան, Ազգ... 489.

в) Маловероятно и неправдоподобно, чтобы ученый Ованнес Драсханаке́рти не мог отличить Вадаршапат от Двина. Таковую грубую ошибку мог допустить иностранец, но не католикос, престол которого был в Двине и который имел прямой доступ к церковным архивам.

г) 1. Тот же самый католикос Драсханаке́рти говорит, что епископы Иверские и Албанские присутствовали на соборе, созванном Бабгеном<sup>12</sup>.

2. Это подтверждает сирийский епископ Симеон бет-Аршамский, который лично присутствовал в Двине в 506 и 508 г.<sup>13</sup> Из его послания следует, что вскоре после издания Энотикона Зинона 33 иверских епископа со своими владыками и 32 армянских епископа со своими *марзпанами* собрались, чтобы принять императорский указ<sup>14</sup>.

3. Еще более подробно католикос Абрахам I в своем втором и особенно в третьем послании к иверскому католикосу Кириону в 607 г. перечисляет всех иверских епископов, присутствовавших на соборе, созванном Бабгеном, начиная с иверского католикоса Гавриила, епископа Мцхетского, и заключает это послание Кириону словами:

Все блаженные епископы вашей страны [Иверии — *Н. Г.*] с алуанцами [албанцами — *Н. Г.*] и сюнийцами находились в Армениии во время католикоса Бабгена, на соборе, на котором они проклинали единогласно мерзкий Халкидонский собор и послание [папы] Левона<sup>15</sup>.

Но, к сожалению, в длинном и подробном списке, в котором перечислены все епископы Первого Двинского собора в Синодальном акте 506 г., ни епископ Сюнийский, ни албанские епископы, ни кто-либо из

<sup>12</sup> См. прим. 5.

<sup>13</sup> ԳԹ I с. 42 = ԳԹ II, с. 149: *եկեալ հասին առ մեզ արք ոմանք ... Շմառն Բերդոչմայ երէց...*; ԳԹ I с. 48 = ԳԹ II, с. 157: *Քանզի եկեալ երկրորդ անգամ ի ձեռն առ մեզ Սիմոն երէց աշխատաչէր.*

<sup>14</sup> Simeoni episcopi Beth Arsamensis Epistola de Barsauma episcopo Nisibeno deque haeresi nestorianorum / Ed. et tr. J. ASSEMANI // *Bibliotheca orientalis* I (Roma, 1719) 354–356: «...ab ea, inquam, Fide, ...quae Nicaeae a trecentis decem & octo Episcopis, ...praedicata fuerat: unacum Zenone Caesare per Edictum illud, quod Henoticum sive unitivum appellatur: ...Quam denique sequuntur modo, ratamque habent triginta ac tres Episcopi regionis Gurzan (Иверия), cum regibus & Magnatibus suis: nec non triginta ac duo Episcopi majoris Armeniae Persarum, cum Marzabanis suis: & cum reliquis Orthodoxis Episcopis, & Christianis Regibus, a Constantino fidei Imperatore, usque ad Anastasium Caesarem».

<sup>15</sup> ԳԹ I с. 183 = ԳԹ II, 343: *երանալին Գաբրիէլ կաթողիկոս Վրաց ... ինքն Գաբրիէլ պիսկոպոս Մցխիբայի անանի, և Պաղգէն եպիսկոպոս Թագաւորութեան տանն, ... Արդ՝ այս երանելի եպիսկոպոսունքս, որ յաշխարհէ ձերմէ էին, և ընդ Արուանիք և ընդ իւնիք ի Հայս, դիպեցան յաւուրս Բաբգենայ Հայոց կաթողիկոսի. յայնմ Ժողովի որում անիծաւն ի նոցանէն միաբանութեամբ ժողովն Քաղկեդոնի և տումարն Լեւոնի.*



иверских епископов не упоминаются. Было бы весьма удивительно и невероятно, если бы в этом тщательном списке было упущено столь важное лицо как иверский католикос Гавриил.

д) Наконец, историк Мовсес Каданкатвацц, или Дасхуранци, и епископ Ухтанес упоминают, что:

180 лет после крещения Армении относительно Халкидонского собора был созван собор во время католикоса Бабгена I. Греция, вся Италия, Армения, Албания и Иверия единогласно прокляли мерзкий собор Халкидонский и послание Левона по приказу блаженных ромейских царей Зинона и Анастасия<sup>16</sup>.

Эта цитата подтверждает слова Синодального акта 506 г., что все закавказские церкви были в согласии с византийской во время Зинона, но дату, которую они приводят, невозможно совместить с принятой датой Первого Двинского собора: 180 лет после традиционной даты крещения Армении в 301 г. — это 481 г.; 180 лет после даты, предложенной о. Ананяном (314 г.) — это 494 г. Но никоим образом, исходя из этих данных, нельзя оказаться в VI в. и, следовательно, получить дату 505/506 г., которую непоколебимо дает Синодальный акт Первого Двинского собора. Эти недоразумения и противоречия неизбежно наводят на мысль, что упомянутые данные не относятся к Первому Двинскому собору.

#### IV. Как разрешить эти противоречия?

Исторический контекст событий позволяет придти к следующим выводам:

а) Энотикон был издан в 482 г., в самый год восстания Вахана Мамиконяна против Сасанидской власти. Как давно заметил Орманиян в своей книге, 80-е гг. V в. были особенно неподходящи для принятия армянами декрета Зинона. Во-первых, из-за восстания Вахана. После же признания Персией автономии армянской церкви и пожалования титула марзпана Вахану в 485 г.<sup>17</sup> армянам было бы некстати возбуждать гнев Сасанидов, одновременно имея дело с Византией.

<sup>16</sup> Մովսէս Կաղանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի / Վ. Առաքելեան (Երեւան, 1983) 270; Ուխտանէս Եպիսկոպոս, Հատուած երկրորդ. Պատմութիւն բաժանման Վրացի Հայոց (Վաղարշապատ, 1871) LXIX, 131: Յետ ՃԶ ամի լնլոյ հաւատաւին Հայոց յաղագս տիեզերակործան ժողովոյն Քաղկեդոնի երև հանդէս ժողովոց ի ժամանակս Բաբգենայ Հայոց կաթողիկոսի: Յոյք և ամենայն Իտալիա, Հայք և Աղուանք և Վերք միաբանեալ նզովեցին զչարափառ ժողովն Քաղկեդոնի և զտմարն Լեւոնի հրամանաւ բարեպաշտ Թագաւորացն Հառոմոց Զենոնի և Անաստասայ.

<sup>17</sup> Օրմանեան, Ազգ., 497.

б) Во-вторых, в 502 г. вспыхнула война между Византией и Персией, которая длилась до 506 г., то есть до открытия Первого Двинского собора<sup>18</sup>. Ни 80-е гг. V в., ни первое десятилетие VI в. не позволяли армянам принять Энотикон; остаются лишь 90-е гг. V в.

в) В своей Хронике сирийский современник Иешуа Стилит пишет, что в 491 г. армяне вновь восстали против Персии и послали посольство к византийскому императору Анастасию, прося его помощи и обещая войти в его подчинение<sup>19</sup>.

Совпадение дат этого посольства — 491 г. — и Вадаршапатского собора, созданного, по данным источников, для принятия Энотикона, чрезвычайно убедительно, особенно если мы вспомним, что в это время политическая подчиненность обязательно влекла за собой религиозное согласие<sup>20</sup>. Вполне возможно, что армянская церковь, прося византийской помощи против сасанидского врага, после совета со своими закавказскими соседями воспользовалась удобным способом доказать свою преданность императору, принимая его догматический декрет.

Утверждение, что все церкви, включая византийскую, тогда приняли Халкидонский собор, исходит из всеобщего восточного чтения неясной фразы в Энотиконе:

...И всех тех, кто принимали или принимают другую точку зрения, теперь или в другое время, либо в Халкидоне, либо на каком-либо другом соборе, мы проклинаям<sup>21</sup>.

— как категорическое осуждение Халкидонского собора.

Исторические источники на этот счет слишком скудны, чтобы прийти к окончательному выводу, но все же вполне допустима возможность двух соборов при католикосе Бабгене I:

Первый — в 491 г. в Вадаршапате, вместе с иверийским и албанским духовенством, был созван для принятия Энотикона.

Второй — в 505/506 г. собрался в Двине по совсем другой причине, о которой я уже писала<sup>22</sup>.

Впоследствии то обстоятельство, что оба собора состоялись при католикосе Бабгене I, и его утверждение в Первом послании 506 г., что все закавказские церкви были в конфессиональном согласии с греками, ввело в заблуждение историков, которые упростили исторические факты и соединили эти два собора в один.

<sup>18</sup> E. STEIN, *Histoire de Bas-Empire* / Tr. J.-R. PALANQUE. 2nde ed. (Paris, 1949) 92–101.

<sup>19</sup> The Chronicle of Joshua the Stylite / Tr. W. WRIGHT (Cambridge, 1882) XXI. 14.

<sup>20</sup> N. G. GARSOÏAN, Armenia in the Fourth Century. An Attempt to Redefine the Concepts «Armenia» and «Loyalty» // *RÉA*, n.s. 8 (1971) 341–352.

<sup>21</sup> Evagrius, III, 14. 113: Πάντα δὲ τὸν ἕτερόν τι φρονήσαντα, ἢ φρονοῦντα, ἢ νῦν ἢ πώποτε, ἢ ἐν Καλχηδόνι ἢ οἷα δὲ ποτε συνόδῳ, ἀναθεματίζομεν.

<sup>22</sup> N. G. GARSOÏAN, *L'Église arménienne et le Grand Schisme d'Orient* (Louvain, 1998) (CSCO 574; Subs 100).

## THE «DE ORATIONE DOMINICA» OF GREGORY OF NYSSA AND ITS OLD GEORGIAN TRANSLATION

Relying on information of G. Peradze, D. Žordania and M. Tarchnišvili<sup>1</sup>, J. F. Callahan<sup>2</sup> notes that there exists an old Georgian translation of the *De oratione*. Callahan indicates that the pagination given for *De oratione dominica*, by Peradze and Tarchnišvili differs from each other. Moreover, according to the translation and corresponding columns of Morel's edition (PG 44, 1119–1136) only the first homily must have been translated. Callahan also observes that in course of publishing the critical edition, the Georgian translation was not considered, as it was not available for the editor<sup>3</sup>. What is the truth of the matter?

The Georgian translation of *De oratione* (სწავლა ღოცვისა და თარგმანებაჲ მამარ ჰუენოსისა) is to be found in two manuscripts: A108 and P3, both date back to the XI century. A 108 is a manuscript from Athos and it is kept at the Institute of Manuscripts in Tbilisi. It is written in nusxuri and it is considerably damaged<sup>4</sup>.

The Georgian translation of *De oratione* is found on pages 159v–175v. The text of the translation is damaged to a considerable extent: in some places only separate fragments remain.

The manuscript P3<sup>5</sup> is kept at the Institute of Oriental Studies in Saint-Petersburg and is preserved in good condition. It is written in nusxuri as well and contains different works of Gregory of Nyssa and Gregory of Nazianzus. According to the testimony at the end of the text the monks Gabriel and Iovane wrote the manuscript in Syria at the Georgian Monastery of Kalipos<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> G. PERADZE, Die altchristliche Literatur in der georgischen Übersetzung // *OC* 5 (1930) 91; И. Д. ЖОРДАНИЯ, Описание рукописей Тифлисского Церковного музея Карталино-Кахетинского духовенства (Tiflis, 1903) 42–46 and 123; K. KEKELIDZE, უცხო ავტორები ძველ ქართულ ლიტერატურაში // *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*. ტ. 5 (Tbilisi, 1957) 28, № 24.

<sup>2</sup> J. F. CALLAHAN, *De Oratione Dominica* of Gregory of Nyssa (Leiden, 1992) (Gregorii Nysseni Opera, Vol. VII, pars II) (quoted below as CALLAHAN).

<sup>3</sup> CALLAHAN, XLIII.

<sup>4</sup> ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ეოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა, ტ. 2, გამოც. ელენე მეტრეველის მიერ, (Tbilisi, 1976), 28–34.

<sup>5</sup> თამარ ბრეგაძე, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა (Tbilisi, 1988) 70–78.

<sup>6</sup> L. MENABDE, ძველი ქართული მკერლობის კერები, II (Tbilisi, 1980) 158–159.

and this manuscript was donated to St. Cross (Ĵvari) Monastery in Jerusalem. Our text is placed on the pages: 408v–427v. The sequence of pages is confused and one page is lost at the beginning of the fourth Homily.

The Georgian translation of *De oratione* has been carried out by Euthymius Athonite — the outstanding Georgian scholar of the X–XI centuries, one of the leaders of the Georgian Monastery named Iviron<sup>7</sup>. As it is well known, the Monastery was founded at the end of the X century (980–983)<sup>8</sup> and it became the center of Georgian spiritual culture and literature. From here Byzantine culture spread systematically into Georgia<sup>9</sup>. From here began the process of enrichment of Georgian literature as well as the broadening of the language's expressive capacity. The founder of this literary school was Euthymius. He possessed excellent knowledge of Greek (he knew Greek perfectly from his childhood and was an especially productive translator from Greek into Georgian and vice versa)<sup>10</sup>.

The aim of Euthymius enlightening activities was to enrich Georgian spiritually and to work towards enlightenment of the Georgians. Thus he prepared the ground for the subsequent development of Georgian literature and philological studies. In his translations Euthymius is oriented towards the readers. Abridgements and expansions characterize the translations of Euthymius Athonite and he does this in order to simplify and adjust the original text to the needs of Georgian readers. The language of Euthymius is simple, very elaborate, free of grecisms; complex constructions are not typical for his translations. One of the well-known characteristics of his translation method are the abridgements of separate words or phrases or paraphrases or even whole passages<sup>11</sup>. The translator often eliminates sections that tract about the pagan world and removes unacceptable theological doctrines (for example those of Origen)<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> E. METREVELI, ნარკვევები ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან (Tbilisi 1996).

<sup>8</sup> K. KEKELIDZE, ათონის ლიტერატურული სკოლის ისტორიიდან // ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. Vol. II (Tbilisi 1945), 224.

<sup>9</sup> KEKELIDZE, ათონის... 218.

<sup>10</sup> K. KEKELIDZE, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, vol. I (Tbilisi, 1980) 185. Cf. IDEM, მთარგმნელობითი მეთოდი ძველ ქართულ ლიტერატურაში და მისი ხასიათი // ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. Vol. I (Tbilisi, 1955) 183–197.

<sup>11</sup> Cf. : M. VAN ESBROECK, Euthyme l'Hagiorite: le traducteur et ses traductions // *RÉG* 4 (1988) 73–107.

<sup>12</sup> H. KRAFTART, Origenes in der texte der Kirchenväter, Bd. 5, Kirchenväterlexikon und Register (München, 1966); Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa / A cura di U. BIANCHI, H. CROUZEL (Milano, 1981) (Studi Patristici e Medievali, 12); G. WALTHER, Geschichte der griechischen Vaterunser-Exegese (Leipzig, 1914).

As to methods of expansion, here we can observe the adding of separate words and phrases that do not change the contents of the text as well as large explanatory insertions. Euthymius «has made the technique of insertion into the text to the right of the Translator»<sup>13</sup>.

### The Old Georgian Translation of *De Oratione*

According to his biographer Euthymius must have translated *De oratione* during his father's lifetime that is before 1005<sup>14</sup>. The translation illustrates the methods of translations typical for Euthymius. Below we give some abridgement patterns:

1) The discussion of εὐχή (promise) and προσευχή (prayer) is omitted. According to the Greek text εὐχή is placed before prayer, it is the promise made to God and προσευχή is the prayer for God's mercy and favor. This extract is closely related to Origen's Περὶ εὐχῆς. Gregory of Nyssa shares here Origen's view on εὐχή and προσευχή. Perhaps Euthymius was familiar with this source and because of this he avoids translating this passage.

2) The discussion of angels is also omitted (420v; 51, 11–22). In contrast to Origen and Augustine, Gregory of Nyssa explains the «daily bread» not as a food for the spirit granted by God but as physical bread. Gregory points out that the angels do not need to pray for their «daily bread». Theologically these difficult and debated words from the Lord's Prayer seem not to be acceptable for the Georgian translator and thus he omits the passage.

3) We can find the patterns of abridgements of the Biblical quotations:

a) In chapter IV (414v: 55,21–56,22) the general discussion of satiation and heavy drinking is removed as well as are some texts from the Bible; namely Gen. 3,1; Ps. 103,14; 146,8; 144,16.

b) from Psalter: 147,8 omitted (418v; 71,3). These cases of omission of Biblical quotations may indicate other variants of the original Text and they probably did not come from Euthymius.

4) In some cases we find patterns of abridgement in references to the Scripture, namely the omission of the names of apostles and of David: 14,21: ἐκ τῆς προφητείας φωνᾶς παρ᾽αὐθενται, τὸν Δαυὶδ; cf. 412v: შემწედ მოიღებენ წინასწარმეტყუელსა და იტყჳან (Calling to wit-

<sup>13</sup> K. BESARASHVILI, M. MACHAVARIANI, გრიგოლ ღვთისმეტყველის II და III ჰომილიების ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანების თავისმბურებანი და ეფრემ მცირის ერთი ანდერძ-მინაწერი // ფილოლოგიური ძიებანი (Tbilisi 1995) II, 279.

<sup>14</sup> GIORGI MTAZMINDELI, ცხოვრება იოვანესი და ეფთვიმესი (Tbilisi 1946) 65.

ness the prophet, they say). In the Georgian translation David is not mentioned at all.

Although there are some opposite patterns when the names are not included in the Greek text but they are introduced in Georgian translation: 11,16 προσευχόμενοι, φησί...; 410v: რაჟამს იტყვის უფალი ძალითაჲ (When the Lord of Power says)

### The variant readings

1. The Georgian translation is characterised by a large number of variants, which may be of great interest for the critical apparatus and should be considered. Some of them are as follows: 16,5 προφήτης Δαυὶδ Φ; προφήτης ΦΖ; 412v დიდი დავით (= the great David, μέγας Δαυὶδ).

2. 409v ლოცვაჲ ძალი არს სულისძირი (the prayer is the SPIRITUAL power); 8,21: προσευχή σαμάτων ἔστιν ἰσχύς.

3. 424v: სათნოებათა იგი ძამის შუენიერებაჲ (beauty of the virtue); 33,12: ἐντολῶν αἴγλαις (with gleem of commandment).

4. 416v: სახიერისა მის ძამის დატეობაჲ (leaving of kind father): 63,13: ἡ τῆς τραπέζης τοῦ πατρὸς ἀναχώρησις.

These variant readings disagree with any of the variants indicated in the critical apparatus and this fact points to an other, independent, original text, which might be attributed to the manuscripts of the Φ family.

### The coincidence with other manuscripts

According to Callahan the Greek manuscripts are divided into two classes ΦΨ. The Syriac manuscripts ΖΣ are separate and they are closely related to Φ. The Greek and Syriac manuscripts have one common archetype<sup>15</sup>.

While comparing and examining Georgian and Greek texts we find a large number of examples of coincidence of variants with the Φ family. We introduce only some of them:

1. The titles of the chapters follow the ΦA group:

20 τοῦ αὐτοῦ εἰς τὴν προσευχὴν, ὁμιλία β´; 413v: თქუებული მისივე ლოცვისათჳს, თავი ბ (said by him about the prayer, chapter two).

2. 39,16 τὴν βασιλείαν ἔλθεῖν τοῦ θεοῦ Φ τὸν τῶ θεῷ προσευχόμενος post βασιλεῶν add Φ in the same way it is introduced in Georgian variant (426v): სუფიერისა ღმრთისა მოსვლასა ( coming kingdom of the God).

3. 59,3 τῷ θεῷ προσευχόμενος Φ; 415r: რომელი ღმერთსა ეკედრებოდის (who prays to God).

4. The example given below is absent in both Φ and Georgian variants: 36,28–37,2 τῇ ἀφθαρσίᾳ κοσμούμενος, τῇ σοφίᾳ καὶ τῇ φρονήσει

<sup>15</sup> CALLAHAN, I.

καλλοπιζόμενος τὰ ἄνω φρονῶν, τῶν γῆινῶν ὑπερορῶν, ταῖς ἀγγελικαῖς πολιτείαις ἐλλαμπρυνόμενος.

Proceeding from the example examined above we may conclude that some patterns of abridgement existing in Euthymius translation must have been conditioned by the Greek source. There are some other patterns of coincidence of Georgian translation with the manuscripts of other traditions but they are in comparatively small number:

1. Shared with ΦΖ:

20, 13 προσάγειν ἡμᾶς τῇ θεῇ χάριτι

In ΦΖ variant we have τῷ θεῷ, the same is in the Georgian text: 413v ღმრთისა მიმართ (to God).

2. Shared with ΨΣ:

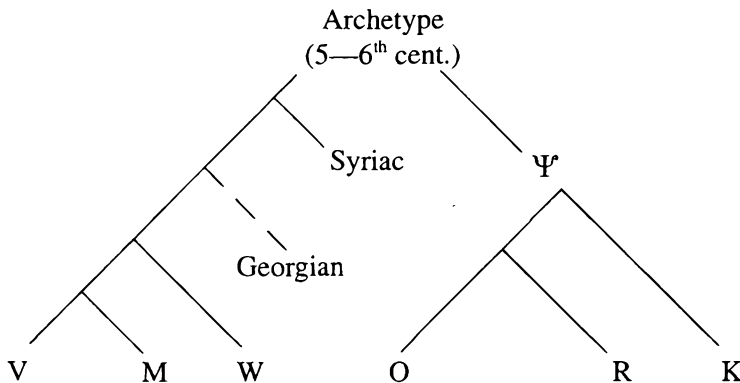
in critical text we have 39, 4 τῷ κυρίῳ: YS v: τῷ θεῷ, the same we have in the Georgian variant: 426v ღმრთისა მიმართ (to God).

3. Shared with Z: 38,8 ταῦτα τῇ δυνάμει τὸν θεὸν ἰκετεύομεν. Τοῦ λόγου post δυνάμει add Z; the same is in the Georgian variant: 426v ძალოთა მის ზოგჯერსაჲთა (with the mighty of his words).

It should be mentioned that the most of the shared variants are related to Φ family manuscripts. The critical analysis of the Georgian translation shows that the Φ family of manuscripts has been used as the original text for Georgian translation and thus it goes back to the IX or X century.

In order to make this all more obvious I venture to introduce into the Callahan's stemma the following insert:

On the page XLIX J. F. Gallahan gives the stemma codicum which does not take into consideration the Georgian translation of *de oratione* (which is nevertheless mentioned in the *CPG 3160*).



## ОБРАЗОВАНИЕ ЗЕМЛЕВЛАДЕНИЯ ИЕРУСАЛИМСКИХ МОНАСТЫРЕЙ В ГРУЗИИ

История грузинской колонии в Иерусалиме имеет двенадцативековую историю, начиная с первой половины V в., когда известный грузинский философ и церковный деятель Петре Ибери построил в Иерусалиме и близ Иерусалима грузинские обители, до конца XVII в., когда грузинские монастыри перешли в распоряжение Иерусалимской греческой патриархии. На протяжении всего этого периода грузинская колония в Иерусалиме имела большое значение для грузинского государства: как культурно-просветительное (особенно до XI в.), так и политическое (особенно после XI в.)<sup>1</sup>. Понятие «иерусалимская грузинская колония» подразумевает не только те монастыри в Иерусалиме, которые были построены грузинами и принадлежали им, а также и те, в которых в достаточном количестве было представлено грузинское братство, для того, чтобы вести литературно-творческую деятельность.

В тридцатые годы XI века в жизни иерусалимской грузинской колонии произошло знаменательное событие. Грузинский монах из монастыря св. Саввы Георги Прохоре, родом из юго-западной грузинской провинции Шавшети, при материальной поддержке царя Грузии Баграта IV (1027—1072) построил (или, по некоторым взглядам, возобновил) близ Иерусалима монастырь св. Креста. Этот монастырь спустя некоторое время стал центром иерусалимской грузинской колонии, а его настоятель («Отец Креста» — «Джварис мама») управлял делами всего грузинского братства в Иерусалиме. Вышесказанное послужило причиной тому, что монастырь св. Креста стал олицетворением и символом всей иерусалимской грузинской колонии<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> А. ЦАГАРЕЛИ, Памятники грузинской старины в Святой Земле и на Синае // *Православный Палестинский Сборник* XV (СПб., 1888) 33–34, 80–82; ა. ცაგარელი, გამოკვლევა ტიმოთე გაბაშვილის წიგნზე „მიმოსლვა“ (თბილისი, 1956) (Е. МЕТРЕВЕЛИ, Исследование о сочинении Тимоте Габашвили «Путешествие» (Тбилиси, 1956)) 0162, 0190–0191; ლ. ანაბაძე, ძველი ქართული მწერლობის კერები, II (თბილისი, 1980) (Л. МЕНАБДЕ, Очаги древнегрузинской литературы, II (Тбилиси, 1980)) 21–22, 125; VASSILIOS TSAFERIS, *The Monastery of the Holy Cross in Jerusalem* (Jerusalem, 1987) 11–13; ა. აპისთავაძე, ქართველები და ბიბლიური სამყარო (თბილისი, 1998) (Е. МАМИСТАВИШВИЛИ, Грузины и библейский мир (Тбилиси, 1998)) 69–114.

<sup>2</sup> Перечисленные сочинения. Также, ა. ცაგარელი, მასალები იერუსალიმის ქართული კოლონიის ისტორიისათვის (XI—XVII) (თბილისი, 1962) (Е. МЕТРЕВЕЛИ, Материалы к истории иерусалимской грузинской колонии (Тбилиси, 1962)).



Из разных первоисточников известно, что монастырь св. Креста в XI—XV вв., подобно другим большим монастырям, владел угодьями в окрестностях Иерусалима, разными строениями и даже целыми селами: Джалджала, Деир Муса, Деир Какула и Малха<sup>3</sup>. Эти владения, в своем преобладающем большинстве, были пожертвованы знатными лицами для спасения своих душ. Мы знаем также, что грузинские цари, в том числе: Вахтанг Горгасали (вторая половина IV — начало V в.), царица Тамар (1184—1213) и Давид IV («Строитель» 1089—1125) считали своим долгом посвятить Иерусалиму богатые пожертвования в виде денег и драгоценностей<sup>4</sup>. Что касается землевладения иерусалимских грузинских монастырей в самой Грузии, то такими сведениями до конца XVI в. мы не располагаем<sup>5</sup>. С другой стороны, как мы увидим ниже, начиная с XVII в. это землевладение росло довольно быстро, и в течение 50–60 лет превратилось в развитую во всех отношениях феодальную сеньорию. Оно охватывало большое количество пахотных земель, виноградников, целых сел, церквей, строений, мастерских, крепостных разного рода деятельности и социального происхождения. Перед тем, как мы коснемся тех исторических реалий, которые сопутствовали и, в некоторой степени, обусловили образование этого землевладения, перечислим основные владения иерусалимских монастырей в Грузии<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> ე. მეტრეველი, მასალები... (МЕТРЕВЕЛИ, Материалы...); BUTRUS ABU MANEH, *The Georgians in Jerusalem Mamluk Period* (Ben-Zvi Institute in Jerusalem, 1984) 108–109.

<sup>4</sup> ქართლის ცხოვრება, ტექსტი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით დადგენილი ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. 1 (თბილისი, 1955) (Картлис Цховреба (История Грузии) / Подготовил к изданию по всем основным рукописям С. Г. Каухчишвили, т. 1 (Тбилиси, 1955)) 186, 353, 368.

<sup>5</sup> Если говорить точнее, мы имеем два таких сведения: первое, и наиболее вероятное из них, принадлежит арабскому энциклопедисту XIV в. Фадаллаху ал'Омари, который, путешествуя в Иерусалиме, беседовал с грузинскими монахами монастыря св. Креста. Монахи сказали ему, будто они в Грузии владели монастырскими имениями, откуда ежегодно получали большой доход (ბ. ჯაფარიძე, XIV საუკუნის არაბი ენციკლოპედისტი იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის შესახებ (თბილისი, 1985) („მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, № 3) (Г. Джапаридзе, Арабский энциклопедист XIV в. об иерусалимском монастыре Св. Креста (Тбилиси, 1985) («Мачне», серия языка и литературы, № 3)) 179–186). Второе сведение принадлежит грузинскому историку XIX в. Пл. Иоселиани, который в своей книге «Описание древностей г. Тифлиса», на основе неизвестного для нас источника, говорит, что иерусалимскому патриархату уже в V в. принадлежали в Тбилиси церковь, подворье («метохи»), (Тбилиси, 1866) 61–63).

<sup>6</sup> Основными источниками нашего исследования служили грузинские исторические документы, хранящиеся в центральном государственном историческом архиве Грузии (ЦГИАГ), в Институте рукописей им. К. Кекелидзе (фонды

В столице Картлийского царства (Вост. Грузия), Тбилиси, Иерусалиму принадлежала церковь «Джварис мама» («Отец Креста»). Грамота 1692 г., выданная царем Ираклием I (Назарали Хан) (1688—1703), гласит: «...выяснили, что здесь, в городе, было подворье Монастыря Креста. В течении времени на том месте, вокруг церкви, поселились армяне. Мы выселили их оттуда и то место — как раньше принадлежало Монастырю Креста, так и снова пожертвовали этому монастырю и вручили Отцу Креста Парфению»<sup>7</sup>. 1694 г. Назарали Хан снова выдал грамоту, по которой видно, что церковь «Джварис мама» по приказу царя очистили, а католикос Доментий освятил ее священной водой<sup>8</sup>. Церковь «Джварис мама», с точки зрения церковного зодчества, рассмотрена в монографии В. Беридзе «Церковная архитектура Грузии XVI—XVIII вв.», где установлено, что «Джварис мама» построена на рубеже XVI—XVII веков<sup>9</sup>.

Кроме того, в Тбилиси Иерусалиму принадлежал постоянный двор — караван-сарай («карвасла») <sup>10</sup>, жилые дома<sup>11</sup>, земельные участки<sup>12</sup> и крепостные, большинство из которых были торговцами<sup>13</sup>.

В Грузии одним из наиболее значительных пожертвований монастырю св. Креста было село Дирби (Вост. Грузия, историческая провинция «Внутреннее Картли» — «Центральная Картли»). Об этом упоминается в грамоте царицы Нестан-Дареджан, супруги царя Картли Свимо-

---

исторических документов: Ad, Hd, Sd, Qd) и Историко-Этнографическом музее г. Кутаиси (КИЭМ). В свою очередь, изучение данного вопроса связано с созданием в Институте Рукописей им. К. Кекелидзе компьютерной базы данных о грузино-иерусалимских отношениях. Работы велись в 1990—1992 гг. под руководством акад. Е. Метревели. Над созданием базы работали научные сотрудники института: Н. Мшвидобадзе, Н. Хуцишвили, Г. Мchedлидзе, З. Полиевктова-Николадзе. В настоящее время база объединяет около 250 исторических документов.

<sup>7</sup> დოკუმენტები თბილისის ისტორიისათვის, XVI—XIX სს. შეადგინეს ნ. ბერძენიშვილმა და მ. ბერძენიშვილმა, თბილისი, წიგნი I (თბილისი, 1962) (Н. БЕРДЗЕНИШВИЛИ, М. БЕРДЗИШВИЛИ, Документы по истории Тбилиси, XVI—XIX вв. Кн. I (Тбилиси, 1962)) 126, № 107.; Б. АРВЕЛАДЗЕ, Армянские или грузинские церкви в Грузии?! (Тбилиси, 1996) 32–33.

<sup>8</sup> ЦГИАГ 1450-51/117.

<sup>9</sup> ვ. ბერიძე, XVI—XVIII საუკუნეების ქართული საეკლესიო ხუროთმოძღვრება (თბილისი, 1994) (В. БЕРИДЗЕ, Церковная архитектура Грузии XVI—XVIII вв. (Тбилиси, 1994)) 25–26.

<sup>10</sup> დოკუმენტები თბილისის ისტორიისათვის 119–120, № 100.

<sup>11</sup> ЦГИАГ 1450-51/227; Qd 848.

<sup>12</sup> Ad 1741.

<sup>13</sup> დოკუმენტები თბილისის ისტორიისათვის... (Документы по истории Тбилиси...) 5, № 49; ЦГИАГ 1450-51/225.

на I (1556—1600), выданной в 1588 г.<sup>14</sup>. В настоящей грамоте говорится, что царица преподносит иерусалимскому монастырю св. Николая<sup>15</sup> пошлину красильней в селе Дирби, а о самом селе сказано, что царь царей Свимон пожертвовал село Дирби священному и животворящему монастырю св. Креста, животворящему Гробу Господню и Голгофе. Надо отметить, что село Дирби — самое раннее пожертвование недвижимого имущества Иерусалиму, которое подтверждается документально.

На окраине села Дирби, к востоку, стоит Церковь Божией Матери, которая также принадлежала Иерусалиму. Об этой церкви грузинский царевич, географ и историк Вахушти Багратиони пишет: «есть в Дирби монастырь, где сидит архимандрит иерусалимского монастыря св. Креста, (которого) Цари Грузии назначают из грузин. Его владения находятся во всей Грузии. Он владеет ими, а урожай, превратив в серебро, высылает в Иерусалим»<sup>16</sup>. Дирбская церковь считается раннефеодальным строением, значительно переделанным в средневековье<sup>17</sup>.

1613 г. царь Картли Луарсаб II (1606—1615) пожертвовал Гробу Господню и патриарху Иерусалима Феофану в «Шида Картли» села Саголашени и Тергвиси<sup>18</sup>. Кроме того, в Картли Иерусалиму принадлежали опустошенные деревни в ущелье реки Тедзами. Предусматривалось поселять там крепостных, которые платили бы соответствующую дань Иерусалиму. В этом конкретном случае говорится о растительном масле и ячмени<sup>19</sup>. В Гори, во втором по важности городе после Тбилиси в Картлийском царстве, Иерусалиму были пожертвованы торговцы<sup>20</sup> и т. д.

В другом регионе восточной Грузии, в Кахетинском царстве, Иерусалимским монастырям принадлежала деревня Агдгома (старое название — «Шихиани», окраина большого села Греми, которое в XVI в. было столицей Кахетии), а также земли в селе Кисисхеви, пожертвованные царем Кахетии Теймуразом I (1605—1661). Об этом гласит грамота, выданная Ираклием II (1762—1798), которой обновляется это пожертвование<sup>21</sup>. В селе Агдгома (русский перевод этого названия — «воскре-

<sup>14</sup> ЦГИАГ 1450-51/178.

<sup>15</sup> Подразумевается монастырь, расположенный в Иерусалиме вблизи греческой патриархии.

<sup>16</sup> ვახუშტი ბაგრატიონი, საქართველოს გეოგრაფია (თბილისი, 1997) (Вахушти Багратиони, География Грузии (Тбилиси, 1997)) 81.

<sup>17</sup> საქართველოს ისტორიისა და კულტურის ძეგლთა აღწერილობა. ტ. V (თბილისი, 1990) (Свод памятников истории и культуры Грузии. Т. V (Тбилиси, 1990)) 367.

<sup>18</sup> ЦГИАГ 1450-51/209.

<sup>19</sup> ЦГИАГ 1450-51/162.

<sup>20</sup> ეპამისტვალიშვილი, გორის ისტორია (თბილისი, 1994) (Е. Мамиствалишвили, История города Гори (Тбилиси, 1994)) 225; ЦГИАГ 1450-51/179.

<sup>21</sup> ЦГИАГ 1450-51/158.

сение») Иерусалиму принадлежала церковь Воскресения, построенная царем Кахетии Александром II в 70-ые годы XVI в.<sup>22</sup> и пожертвованная Теймуразом I Иерусалиму.

В Имеретинском царстве (зап. Грузия) Иерусалимские монастыри также владели большим состоянием. В 1619 г. Царь Имеретии Георги III (1605—1639) пожертвовал Иерусалиму три дыма крепостных в селе Сазано<sup>23</sup>. В 1741 г. Александр V (1720—1752) пожертвовал Иерусалиму церковь им. Спасителя монастыря Мгвиме (вблизи современного города Чиатура)<sup>24</sup>. Кроме того, Иерусалиму принадлежало много крепостных в селах верхней Имеретии: Шукрукти, Зоди, Цирквали, Цинсопели и Табагреби<sup>25</sup>.

Удельный князь Гурии («Мтавари») Мамия II Гуриели (1600—1625 гг.) пожертвовал Иерусалиму села Чаихедена и Баилети и церковь в селе Чаихедена. В грамоте, выданной им, говорится следующее: Сын Мамии Манучар умер в Чаихедена. В то время в Гурии гостил Патриарх Иерусалима Феофан. С его благословения в Чаихедена начали строить церковь. До окончания строительства патриарх был там. Потом освятил церковь и сделал её подворьем Иерусалима<sup>26</sup>. Феофан был иерусалимским патриархом в 1608—1644 гг. Из грузинских исторических хроник известно, что сын Мамии Манучар умер 1612 г.<sup>27</sup>. В 1619 г. Феофан находится в Москве<sup>28</sup>. Дату построения церкви в Чаихедена следует ограничить этими годами. Кроме того, в Гурии Иерусалиму принадлежало много крепостных в селах: Кончкати, Мамати, Чочхати, Чаквистави<sup>29</sup> и еще в некоторых других.

В Одиши (Мингрелия) Иерусалиму принадлежало село Коцхери (недалеко от г. Зугдиди) и церковь св. Богородицы, построенная властителем Одиши Леваном II Дадияни (1611—1658) и пожертвованная Иеру-

<sup>22</sup> Г. Чубинашвили, Архитектура Кахетии (Тбилиси, 1959) 453.

<sup>23</sup> ისტორიული დოკუმენტები იმერეთის სამეფოსა და გურია-ოდიშის სამთავროებისა (1466—1770), I / ტექსტი გამოსცა, წინასიტყვაობა და საძიებლები დაურთო შ. ბურჯანაძემ (თბილისი, 1958) (Исторические документы Имеретинского Царства и Гурийского и Одишского Княжеств (1466—1770). Кн. I / Текст издал, предисловием и указателями снабдил Ш. В. Бурджанадзе (Тбилиси, 1958)) 21–22, № 8.

<sup>24</sup> КИЭМ 1343.

<sup>25</sup> КИЭМ 43; КИЭМ 256.

<sup>26</sup> ისტორიული დოკუმენტები იმერეთის სამეფოსა და გურია-ოდიშის სამთავროებისა..... (Исторические документы Имеретинского Царства.....) 137–140, № 147.

<sup>27</sup> Ф. Жордания, Пять грузинских исторических хроник // *Духовный вестник грузинского экзархата*. № 7–8 (1903) 28.

<sup>28</sup> Н. Каптерев, Сношения иерусалимских патриархов с русским правительством // *Православный палестинский сборник XV* (СПб., 1895) 27.

<sup>29</sup> Hd 11270.

салимскому монастырю св. Креста и Гробу Господню в 1635 г.<sup>30</sup>. На стене в самом монастыре св. Креста в Иерусалиме была надпись Левана Дадияни: «пожертвовал Коцхери сотню дымами крестьян»<sup>31</sup>. В Мингрелии Иерусалиму принадлежало также село Ханцку, пожертвованное князем Георгием Липарители 1620 г.<sup>32</sup>.

Из вышеприведенных исторических документов видно, что землевание Иерусалимских монастырей в Грузии складывалось со второй половины XVI в. до второй половины XVII в. Исходя из содержания этих грамот, а также дат построения подворий, не вызывает сомнения то, что это были первичные пожертвования, а не обновление старых. В последующие времена, до начала XIX века, грузинские цари периодически заново утверждали эти пожертвования или добавляли новые (напр. церковь им. Спасителя в монастыре Мгвиме, пожертвованная Александром V в 1741 г.).

Разумеется, мы не исключаем, что иерусалимская грузинская колония в Грузии владела некоторым недвижимым имуществом и раньше (хотя достоверными данными, как отмечали выше, мы пока не обладаем), но одно можно сказать — до начала XVII века это имущество должно было быть небольшим, а пожертвования — несистематическими. С начала XVII в. можно говорить о качественно новом этапе в Иерусалимо-грузинских отношениях, что выражалось в интенсивном пожертвовании недвижимого имущества в Грузии. Такое развитие событий было итогом изменения политического порядка как на Ближнем востоке, в частности в Палестина-Иерусалиме, так и в Грузии.

До XV века, когда в Палестине господствовали мамелюки, египетские султаны были заинтересованы в дружеских отношениях с грузинами. Р. Жанен такое настроение мамелюков объясняет тем, что среди мамелюков многие были грузинского происхождения и им не были чужды родственные чувства к грузинам.<sup>33</sup> Б. абу Мане такие доказательства считает недостаточными и приводит, на его взгляд, более обоснованные аргументы: мамелюки ряды своих войск часто заполняли войнами чеченского происхождения, для чего им был нужен мирный и свободный от больших налогов проход через Грузию. Кроме того, грузины не мешали мусульманам, проживающим в Грузии, в исполнении своих рели-

<sup>30</sup> С. С. КАКАБАДЗЕ, Грузинские документы института народов Азии (М., 1967) 83, № 52.

<sup>31</sup> ა. ლორთქიფანიძე, ჯვარის მონასტერი და მისი მდგომარეობა 1845 წლამდე // *ივერია* (1889) (Ал. ЛОРТКИПАНИДЗЕ, Монастырь св. Креста и его состояние до 1845 г. // *Иверия* (1889)) № 70.

<sup>32</sup> ე. მეტრეველი, მასალები... (МЕТРЕВЕЛИ, Материалы...) 26–77.

<sup>33</sup> რ. ჯანენი, ქართველები იერუსალიმში (სტამბოლი, 1921) (Р. ЖАНЕН, Грузины в Иерусалиме (Стамбул 1921)) 16.

гиозных обрядов. Взамен они требовали от султанов, чтобы в Иерусалиме для грузин были обеспечены нормальные условия для жизни<sup>34</sup>. Именно во время правления мамелюков приобрели грузины в Палестине недвижимое имущество, среди них и деревни.

Историки не оставляют без внимания и взаимоотношения грузин с греками во время мамелюков. После завоевания Константинополя оттоманской Империей (1453 г.) монахи-греки, по мнению мамелюков, стали сторонниками своих новых хозяев. По возрастанию напряжения между тюрками и мамелюками эти последние все чаще стали угрожать грекам предстоящим гонением. В эти тяжелые для греков годы их защитниками часто выступали грузины<sup>35</sup>.

С начала XVI века, после завоевания Иерусалима турками (1517), ситуация изменилась. Изменения произошли в этническом составе православного Патриархата Иерусалима. До 30-ых годов XVI века патриархов Иерусалима обычно выбирали из арабов. Первым патриархом-греком стал Герман II (1534—1579), при котором возросло влияние греков до того, что вскоре арабам не стали доверять каких-либо ответственных постов в палестинских монастырях<sup>36</sup>. При нем же начались интенсивные сношения иерусалимских патриархов с другими православными странами. Н. Каптерев этот факт объясняет и тем, что после занятия Палестины турками для иерусалимских патриархов путешествие в другие страны стало относительно легким делом, так как это означало передвигаться, в большинстве случаев, в границах самой оттоманской империи<sup>37</sup>. С той поры иерусалимские патриархи приезжают в Грузию для сбора милостыни и приобретения недвижимого имущества в виде пожертвований. С этой точки зрения особенно плодотворной оказалась деятельность последующих патриархов после Германа II: Софрония V (1579—1607) и Феофана IV (1608—1644).

Когда говорим о событиях, предшествовавших возникновению землевладения иерусалимских монастырей в Грузии с XVII века, надо учитывать и то, что распадение централизованного грузинского государства в XV веке, с последующим экономическим и политическим спа-

---

<sup>34</sup> BUTRU ABU MANEN, *The Georgians in Jerusalem in the Mamluks Period...* 108–109.

<sup>35</sup> Послания Иерусалимского Патриарха Досифея в Грузию / Перевод с греческого П. Успенского, изд. Пл. Иоселиани (Тбилиси, 1866) 3–4; VASSILIOS TSAFERIS, *The Monastery of the Holy Cross...* 12.

<sup>36</sup> М. Симский, *История Иерусалимских Патриархов // Православный палестинский сборник* (ниже — *ППС*) XIX, вып. I (СПб, 1904) 41, 42; Описание святых мест безимянного / Изд. впервые с предисловием А. И. Пападопуло-Керамевса // *ППС* IX, вып. 2 (1890) III.

<sup>37</sup> КАПТЕРЕВ, *Сношения ...* 6.

дом, оставило свой след и на жизни грузинских заграничных колонии. Резко сократилось количество уходящих из Грузии пилигримов и монахов в Палестину и на Афон. Монастыри впали в нищету, не могли поддерживать нормальное состояние строений, платить большие налоги и т. д.<sup>38</sup> Грузины были вынуждены отдать в аренду свои монастыри французам, армянам и грекам, которые соперничали друг с другом для обладания ими<sup>39</sup>.

Из приведенных выше источников видно, что стремление иерусалимских патриархов — приобрести недвижимое имущество в Грузии — было поддержано грузинскими царями и князьями. Но если иерусалимские патриархи заботились об иерусалимской патриархии, надо полагать, что грузинские цари тоже старались, исходя из интересов иерусалимской грузинской колонии. Возникает естественный вопрос: кому принадлежало пожертвованное Иерусалиму недвижимое имущество в Грузии — иерусалимскому греческому патриархату, грузинской колонии в Иерусалиме, или обоим вместе? Или как оно было распределено между ними? На этот вопрос невозможно ответить исчерпывающим образом, пока не будут учтены данные архива греческой патриархии. Но, по нашему мнению, определенный взгляд на эту тему можно создать и с помощью тех источников, которыми мы располагаем<sup>40</sup>. Для

<sup>38</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. IV, თბილისი, 1967, გვ. 184 (И. Джавахишвили, История грузинского народа, IV (Тбилиси, 1967) 184).

<sup>39</sup> ც. აბულაძე, სულეიმან კანუნის ჰუკუმები ერთი ქართული მონასტრის ფრანცისკანელთათვის გადაცემის თაობაზე // *მაცნე. ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია* 2 (1986) (Ц. Абуладзе, Хукмы Сулеймана Кануни о передаче францисканцам одного грузинского монастыря в Иерусалиме // *Мაცნე. Серия истории, археологии, этнографии и истории искусств* 2 (1986)) 124.

<sup>40</sup> При рассмотрении данного вопроса, надо всегда учитывать то, что церковное имущество всегда сохраняет связь с пожертвователем этого имущества. Это было вызвано в первую очередь тем, что пожертвованное церкви имущество никогда не выходило из границ бенефициума и всякое обещание или соглашение оставалось действительным только при жизни пожертвователя. Каждый новый предводитель церкви старался приобрести возобновление этих пожертвований (ბ. ლომინაძე, ქართული ფეოდალური ურთიერთობის ისტორიიდან (თბილისი, 1966) [Б. Ломинадзе, Из истории грузинских феодальных отношений (Сеньории) (Тбилиси, 1966)] 99). В конце XIX в. архимандриты греки, управляющие монастырскими имениями в Грузии, начали продавать эти имения. По этому поводу известный грузинский писатель и лидер общественно-патриотической жизни в Грузии во II половине XIX в. Илья Чавчавадзе писал, что: «...греки сегодня не возвращают грузинам их монастыри, а монастырские имения продают. Грамоты, которые подтверждают принадлежность этих имений вышесказанным монастырям, гласят, что они пожертвованы грузинским монастырям в Иерусалиме. И если этими монастырями овладели греки, то имения все равно

изучения данного вопроса в более раннем периоде, до XVII в., особенно ценными источниками являются поминальные записи иерусалимского монастыря св. Креста — «агапи». В «агапах» засвидетельствовано недвижимое имущество, которым владел иерусалимский монастырь св. Креста, т. е. иерусалимская грузинская колония: виноградники, дома, пахотные места и т. д.<sup>41</sup> Выше мы упомянули о селлах, которыми владел монастырь св. Креста. Свидетельства о пожертвовании денег или драгоценностей встречаются почти что в каждом «агапе». Вот одно из них: «...в тот же день семь тысяч «тетри» (грузинская денежная единица) распределили между собой грузины-христиане, проживавшие в Иерусалиме. Отдали патриарху и его монастырям две тысячи «тетри» в тот же день» (XIII в.)<sup>42</sup>. Из этой записи не видно, почему грузины отдали патриарху две тысячи «тетри». Мы не исключаем, что это был какой-то установленный налог, но сама фраза: «патриарху и его монастырям» ясно указывает на то, что грузинские монахи себя не отождествляли с иерусалимской патриархией. А другая запись гласит: «...отдал по одной “плюри” (грузинская денежная единица) нашим монастырям»<sup>43</sup>. Подобные примеры можно привести еще. Из этих записей видно, что до XVI в. иерусалимская грузинская колония располагала своим имуществом самостоятельно и пользовалась значительной автономией (если не полной самостоятельностью от иерусалимского патриархата).

В грамотах, выданных грузинскими царями Иерусалиму, среди адресатов пожертвования названы как общие христианские святыни: Гроб Господен, Голгофа, Церковь Воскресения, так и грузинский монастырь св. Креста в Иерусалиме, который в XI—XVII вв. был центром иерусалимской грузинской колонии. Сам Досифей, впоследствии патриарх иерусалимский (1669—1707), будучи еще молодым членом Иерусалимского Синода, посетив вместе с патриархом Паисием Мингрелию в 1658 г., пишет о Коцхери: «...монастырь, зависящий от Иерусалимских Иверийцев св. Креста»<sup>44</sup>.

С начала XVII в. положение грузинской колонии в Иерусалиме резко ухудшилось. Хотя были и годы некоторого возрождения. В 1643—

---

им не принадлежат. Эти имения пожертвованы тем условием, что монастыри имеют право пользоваться только доходами от них, а сами имения остаются нетронутыми для вечного пользования» (ი. ჭავჭავაძე, ათონის ქართული საგანის შესახებ // ივერია (1886) №№ 257–258 [И. Чавчавадзе, Об Афонской грузинской обители // Иверия (1886) №№ 257–258]).

<sup>41</sup> ე. მეტრეველი, მასალები... (Метревели, Материалы...) №№ 4а, 16, 93, 123 და სვ. (и т. д.).

<sup>42</sup> ე. მეტრეველი, მასალები... (Метревели, Материалы...) 90, № 123.

<sup>43</sup> ე. მეტრეველი, მასალები... (Метревели, Материалы...) 89, № 112.

<sup>44</sup> М. СЕЛЕЗНЕВ, Руководство к познанию Кавказа. Кн. I (СПб., 1847) 32.



1649 г. настоятелем Иерусалимского монастыря св. Креста был Никифор Чолокашвили, которого, кстати, очень недолго любил патриарх Досифей<sup>45</sup>. Во время его настоятельства в монастыре проделали ремонтные работы, а стены были расписаны заново<sup>46</sup>.

Но все его начинания не нашли развития. Кроме того, грузины не смогли заплатить большие долги, и турецкие власти опечатали их монастыри в Иерусалиме. Патриарх Досифей так описывает эти события: «Очень хорошо известно любви вашей, в каком состоянии находились Иверские монастыри в Иерусалиме. Они едва не разрушились до основания, будучи столько лет заперты. Какой монах или мирянин, из Иверийцев, приходил в Иерусалим, турки заключали его в башню и требовали от него денег; имения Крестного монастыря они захватили и обратили в свою собственность... латины и армяне намеревались купить сии монастыри и сделать их своей собственностью... Тогда мы, видя столь великое зло и столь великое бесчестие, которое пало бы на род православных и преимущественно на Иверийцев, собрались в путь... оставили все и одинокие пришли в Иверию»<sup>47</sup>. Досифей прибыл в Грузию в феврале 1681 г. и путешествовал по разным районам. К 1682 г. он уже в Константинополе<sup>48</sup>. К этому времени царь Грузии Георги XI призвал собрание, которое заключило собрать деньги для оплаты всех долгов грузинских монастырей в Иерусалиме. Это составляло шестьдесят тысяч марчи (древнегрузинская денежная единица)<sup>49</sup>. Сам патриарх Досифей говорит: «Троица, именно его высочество царь кир-Георгий, светлейший брат его Мирза кир-Леван, и я, мы согласились поправить сие дело на таком условии, что наши будут труды, а их светлости дадут деньги»<sup>50</sup>. Возвратившись в Иерусалим, Досифей в 1685 г., добавив еще какую-то сумму, заплатил долги грузинских монастырей. С тех пор грузинские монастыри в Иерусалиме перешли в распоряжение иерусалимского греческого патриархата. В частности, в названном письме перечислены шесть грузинских монастырей: св. Креста, св. Николая, св. Феодора, св. Василия, св. Анны и св. Георгия. Хотя Досифей утверж-

<sup>45</sup> По его словам, он «был по виду монах, а по сердцу гордый и соблазнительный человек». *Послания*, 7.

<sup>46</sup> ЦАГАРЕЛИ, Памятники..... 68.

<sup>47</sup> *Послания*, 20. Письмо написано в 1706 г. и адресовано царю Картли Вахтангу VI (1703—1724).

<sup>48</sup> Селезнев, *Руководство к познанию Кавказа...* Кн. I. 42—43.

<sup>49</sup> ქართული სამართლის ძეგლები, ტექსტი გამოსცა, გამოკლვა და ლექსიკონი დაურთო ი. დოლიძემ, III (თბილისი, 1970) (Грузинские памятники права / Текст издал, снабдил исследованием и словарем И. Долидзе, III (Тбилиси, 1970)) 592, № 150.

<sup>50</sup> *Послания*, 23.

дал, что это было временным явлением<sup>51</sup>, но этим заверениям не пришлось сбыться и грузины окончательно потеряли свои монастыри в Иерусалиме.

Из исторических источников, приведенных выше, можно сделать следующие выводы: землевладение иерусалимских монастырей в Грузии сложилось в конце XVI и в начале XVII веков и было обусловлено, с одной стороны, желанием иерусалимских патриархов-греков приобрести недвижимое имущество во благо казны Св. Гроба, а с другой стороны — стремлением грузинских царей помочь иерусалимским грузинским монастырям. С XI-го до 80-х годов XVII в. грузинская колония в Иерусалиме была полноправным владельцем своих монастырей и монастырских земель в Иерусалиме, она же (т. е. иерусалимская грузинская колония и грузинское государство) являлась владельцем недвижимого имущества этих монастырей в Грузии. С XVIII века, когда грузинские монастыри в Иерусалиме перешли в распоряжение Иерусалимского греческого патриархата, над этим имуществом возрос контроль греков.

---

<sup>51</sup> *Послания*, 25.

## ИЗ ИЕРУСАЛИМА В АКСУМ ЧЕРЕЗ ХРАМ СОЛОМОНА: архаичные предания о Сионе и Ковчеге Завета в составе *Кебра Негест* и их трансляция через Константинополь

*Кебра Негест* («Слава царей», далее *КН*)<sup>1</sup> — универсальная книга эфиопской культуры, в которой своеобразно отразилась эфиопская история с VI по XIV в. Компилятивный характер ее очевиден (в частности, потому, что она распадается на несколько крупных «блоков», почти не связанных по содержанию), однако, хронологическая стратификация ее материалов представляет большую сложность. *КН* появляется в своей окончательной редакции сразу по выходе эфиопской истории из ее «темных веков» (до конца XIII в.) — из того периода, о котором сохранилось ничтожное количество исторической информации. Именно в «темные века» уходит *КН* своими корнями — и именно это, несмотря на сложность, делает ее материалы особенно привлекательными для исторического исследования.

Основной объем *КН* занимают агиографические легенды, из которых главная — о перенесении Ковчега Завета в Эфиопию. Это позволяет обратиться к *КН* как к агиографическому документу<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Ниже цит. в тексте по изд.: С. BEZOLD, *Kebra Nagast, Die Herrlichkeit der Könige. Nach dem Handschriften in Berlin, London, Oxford und Paris zum ersten Mal im äthiopischen Urtext hrsg. und mit deutscher Uebersetzung versehen // Abhandlungen der philos.-hist. Kl. der Bayerische Akademie der Wissenschaften* 23 (1905) Abt. I. (эфиопск. текст с эфиопск. пагинацией, нем. пер. — с араб.). Памятнику посвящено только одно монографическое исследование, которое так и осталось неизданным: это написанная под руководством Э. Уллендорфа диссертация: D. A. HUBBARD, *The Literary Sources of the Kebra Nagast. The University of St. Andrews* 1956 (Ph. D. Thesis). Я имел возможность с ней ознакомиться благодаря чрезвычайной любезности С. Б. Чернецова.

<sup>2</sup> Классическое определение «агиографического документа» принадлежит о. Ипполиту Делез: «On le voit pour être strictement hagiographique le document doit avoir un caractère religieux et se proposer un but d'édification. Il faudra donc réserver ce nom [«document hagiographique»] à tout monument écrit inspiré par le culte des saints, et destiné à le promouvoir». (H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques* (Bruxelles, 1905) 1–2, особ. 2). *Mutatis mutandis*, это же определение переносится со святых на священные предметы, каков и Ковчег Завета. Агио-

Предполагая применить для исследования *КН* уже известную методологию, я все-таки начну с пространного методологического введения. С одной стороны, я надеюсь таким образом хоть немного содействовать заполнению того вакуума, который сейчас ощущается из-за отсутствия соответствующей *современной* специальной работы по истории и методологии науки критической агиографии (как окрестили свою дисциплину болландисты). Во-вторых, я считаю особенно важным применение современных методов исследования агиографических легенд к агиографическим материалам именно эфиопским: сравнительно с другими агиографическими письменностями христианского мира, именно эфиопская нуждается в этом в более всего. Об этом красноречиво свидетельствует, как ни странно, тот факт, что один из основоположников современных методов анализа агиографических легенд, о. Поль Петерс, не занимался Эфиопией почти никогда. И он объяснил, в чем причина: «<...> l'exubérance malsaine de la végétation tropicale avec laquelle l'épopée édifiante y a fleuri»<sup>3</sup>. Сейчас уже достаточно ясно, что даже «l'épopée édifiante» может обладать собственным историческим содержанием. А если это так, то исследователям агиографических легенд пора возвращаться в Эфиопию<sup>4</sup>.

### 1. ПЕРСПЕКТИВЫ ИСТОРИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ ЭФИОПСКИХ АГИОГРАФИЧЕСКИХ ЛЕГЕНД

*КН* настолько богата агиографическим материалом, что на ее примере удобно обсуждать и гораздо более общие вопросы изучения агиографии. Мы начнем именно с них — с вопросов методологии.

---

графические легенды о подобных предметах, имеющие целью дать, в некотором роде, обоснование царской власти (именно таков случай *КН*), рассмотрены на примере Хитона Господня в: M. van Esbroeck, *Invention de reliques comme attribut impérial: la tunique du Christ à Moscou et son symbolisme* // *Roma fuori di Roma: istituzioni e immagini* (Roma, 1985 [изд. 1994]) (Da Roma alla Terza Roma. Documenti e studi. Studi, V) 225–243.

<sup>3</sup> P. PEETERS, *Orient et Byzance. Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine* (Bruxelles, 1950) (SH 26) 9. В этой фразе «l'épopée édifiante» противопоставляется «историческим» житиям.

<sup>4</sup> Обзор критического изучения эфиопской агиографии за последние 100 с небольшим лет дает С. Б. Чернецов, *Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии* после Б. А. Тураева // *Кунсткамера. Этнографические тетради* 10 (1996) 356–363 [англ. пер.: S. CHERNETSOV, *Investigations in the Domain of Hagiological Sources for the History of Ethiopia after Boris Turayev* // *St. Petersburg Journal of African Studies* (1995) No. 5, 114–124]. Как замечает автор, «<...> в Европе интерес к эфиопской житийной литературе <...> подобен лампаде: он теплился всегда и никогда не угасал, но и ярким пламенем никогда не разгорался» (с. 356).

### 1.1 Сегодняшние итоги изучения *КН*<sup>5</sup>

До сих пор к *КН* обращались с методиками исследования либо истории текстов, либо обычных исторических источников летописного типа. Обе методики довольно быстро «упираются» в проблему ограниченности источниковедческой базы.

В рамках изучения истории текста удалось установить, по крайней мере, наличие самих арабоязычных и грекоязычных источников, хотя и не удается их ни интерпретировать, ни датировать. *КН* объявляет себя переводом с арабского, но до сих пор не известно никаких текстов, будь то на арабском или на каком-либо другом языке, которые можно было бы считать непосредственными источниками *КН* — хотя, в то же время, *КН* обнаруживает в отдельных местах явные следы то арабского, то даже греческого оригинала<sup>6</sup>.

Интерпретация *КН* как обычного исторического источника также затруднительна. Пожалуй, только для эпохи, к которой относит себя колофон, повествующий о создании эфиопского перевода *КН*, имеется достаточно независимых сведений, чтобы появилась возможность анализировать сведения *КН* в их историко-политическом контексте<sup>7</sup>. Но,

---

<sup>5</sup> Для изучения *КН*, разумеется, небезразличны исследования церковного комплекса, существующего в Аксуме. О них речь пойдет ниже, в разд. 2.3.3.

<sup>6</sup> Примеры см. ниже, прим. 128. См.: BEZOLD, *Kebrä Nagast...* (предисловие и прим. к переводу) и HUBBARD, *The Literary Sources...*

<sup>7</sup> С. Б. Чернецов, Некоторые предположения относительно причин происхождения эфиопской версии «Славы царей» // Эфиопские исследования. История, культура / Отв. ред. А. Н. Громыко (Москва, 1981) 26–31 (первоначальная цель перевода — обосновать претензии на эфиопский престол Йабики Эгзии, правителя области Эндерта в Тигре (1314—1322); приспособлено к воцарившейся амхарской династии после подавления мятежа этого правителя царем Амда Сионом). См. также: S. CHERNETSOV, *Riches and Honor of Ethiopian kings* (в настоящем томе). Мнение Чернецова о происхождении эфиопской версии поддержано М. Кроппом, который считает, что *КН* посвящена обоснованию прав древнего эфиопского «Сиона» в Аксуме вопреки претензиям нового церковного центра в провинции Ласта, построенного Лалибелой. «Слава царей», по объяснению Кроппа, — это и есть Сион, главный «герой» повествования и главный источник династических прав династии «Соломонидов». См.: M. KROPP, *Zur Deutung des Titels «Kebrä nägäst»* // *ОС* 80 (1996) 108–115. В пользу мнения Кроппа об отражении в *КН* конкуренции между Аксумом и Ластой свидетельствует и собственно загвейский материал — *Житие Лалибелы*. Согласно этому памятнику, Ковчег Завета находится вовсе не в Аксуме, а в Иерусалиме, где ему, наряду с другими святынями, поклоняется Лалибела: S. KUR, *Édition d'un manuscrit éthiopien de la Bibliothèque Vaticane: Cerulli 178* // *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*. Anno 369—1972. *Memorie*. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. Ser. VIII, vol. 16 (1972) 381–426, особ. 401/420 (эф. текст / фр. пер.; издано

какова бы ни оказалась ближайшая цель создателей окончательной эфиопской редакции, она не объяснит нам происхождения тех многообразных материалов, которые оказались в их распоряжении. Исторической интерпретации поддаются также сведения *КН* о византийско-аксумских отношениях в 520-е гг.<sup>8</sup>, однако, эти сведения «инкрустированы» в ле-

только здесь, т. к. фрагмент не вошел в первую публикацию *Жития Лалибелы*). Впрочем, альтернативная Кроппу недавняя гипотеза происхождения *КН* заслуживает не меньшего внимания. Согласно Гетачеу Хайле, связавшего материал изданной им хронологической заметки с датировкой царствования Гебра-Маскаля («сына» — то есть, согласно Гетачеу Хайле, отдаленного потомка — Калеба) в *КН*, сама *КН* отражает события в Аксуме ок. 884 г. по эфиопскому счету или по Р. Х., когда имело место (согласно некоторым эфиопским преданиям) «отделение» фалаша. Гетачеу Хайле предполагает, что религия фалаша была исконной для Аксума, а Гебра Маскаль вступил в острый конфликт с ее приверженцами (GETACHEW HAILE, A New Look on Some Dates of Early Ethiopian History // *Mus* 95 (1982) 311–322). Впрочем, внимание к датировке царствования Гебра Маскаля является сильной стороной новой гипотезы, вполне независимой от той ее — как мне кажется, чересчур гадательной — части, что относится к происхождению фалаша.

<sup>8</sup> Это показал Ирфан Шахид, который предпочитает датировать VI в. сам греческих субстрат *КН*, что мне кажется не совсем осторожным. См.: I. SHAHID, The Kebra Nagast in the Light of Recent Research // *Mus* 89 (1976) 133–178 [= IDEM. Byzantium and the Semitic Orient before the Rise of Islam (London, 1988) (Variorum. Collected Studies Series). N° X + Additional Notes, p. XII (о согласии П. Александера с репринтированной в этом томе статьей)]. Принято также у W. WITAKOWSKI, Syrian Influences in Ethiopian Culture // *Orientalia Suecana* 38–39 (1989–1990) 191–202, особ. 195–196. В целом по исторической ситуации см. теперь: L. VAN ROMPAY, The Martyrs of Najran. Some Remarks on the Nature of the Sources // *Studia Paulo Naster oblata. II. Orientalia antiqua* / Ed. J. QUAEGBEUR (Leuven, 1982) (*OLA* 13) 301–309; G. FICCADORI, Yemen nestoriano // *Studi in onori di E. Bresciani* (Pisa, 1986) 195–212; J. RYCKMANS, Les rapports de dépendance entre les récits hagiographiques relatifs à la persécution des himyarites // *Mus* 100 (1987) 297–321; H. BRAKMANN, Τὸ παρὰ τοῖς βαρβάροις ἔργον θεῶν. Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum (Bonn, 1994) 86–87 (обзор современной полемики относительно точной даты мученичества награнитов и военной экспедиции царя Эфиопии; во всяком случае, ясно, что основные события имели место между 518 и 524 гг.); M. KROPP, Abreha's Names and Titles: CИH 541, 4–9 Reconsidered // *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 21 (1991) 135–145 (в частности, интерпретация RMHS' как ρωμαῖος); M. VAN ESBROECK, Der von einem Bischof um 514 geschriebene Brief gegen das Christentum und die Verfolgung von Seiten Dū Nuwās // 24. Deutsche Orientalistentag. Ausgewählte Vorträgen (Wiesbaden, 1990) (*ZDMG*, Suppl.) 105–115; IDEM, Le manuscrit hébreu Paris 755 et l'histoire des martyrs de Nedjran // La Syrie de Byzance à l'Islam, VII<sup>e</sup>—VIII<sup>e</sup> siècles. Actes du Colloque international. Lyon — Maison de l'Orient Méditerranéen, Paris — Institut du Monde Arabe, 11–15 Septembre 1990 / Publiés par P. CANIVET, J.-P. REY-COQUAIS (Damas, 1992) (Publications de l'Institut Français de Damas, 137) 25–30.

генду, вне которой они могут восприниматься не более как весьма искаженное эхо исторических событий.

Тем не менее, легендарное содержание *КН* далеко не лишено значения — в том числе, значения исторического. Составляющие основное содержание *КН* агиографические легенды выражают определенные идеи, которые имеют свою собственную историю, и их история имеет к эмпирической действительности не меньшее отношение, чем, скажем, история текстов. И эти идеи подлежат соответствующему анализу — методика которого оказывается достаточно разработанной за последние 100 с небольшим лет.

## 1.2 Исторический анализ легендарных памятников агиографии: история метода

Еще до оценки возможного исторического значения агиографических легенд интерес к ним возник в связи с изучением пограничной области между фольклором и литературой. Соответствующие исследования А. Н. Веселовского (1838—1906)<sup>9</sup> составляют, пожалуй, «доисторический период» изучения внутренних закономерностей «легендарной» агиографии. Обобщения Веселовского относились к «ограниченности» определенными мотивами «поэтического творчества»<sup>10</sup>, и он еще не

---

<sup>9</sup> Особенно см.: А. Н. Веселовский, Опыты изъ исторіи развитія христіанской легенды // *ЖМНП* ч. 178 (1874) 283–331; ч. 179 (1874) 48–130; ч. 183 (1876) 241–248, 444; ч. 184 (1876) 50–116, 341–363; ч. 185 (1876) 326–367; ч. 189 (1877) 186–252; ч. 191 (1877) 76–125; он же, Изъ исторіи романа и повѣсти. Матеріалы и изслѣдованія. Вып. I. Греко-византійскій періодъ (СПб., 1886) (Сборникъ Отдѣленія русскаго языка и словесности Императорской Академіи наукъ [= *СОРЯС*] т. 40, № 2). См. также и др. работы (в основном, не переиздававшиеся), ориентироваться в которых помогает библиография: П. К. Симони, Библиографический список учено-литературных трудов А. Н. Веселовского с указанием их содержания и рецензий на них. 1859—1906 г.г. (Петроград, 1922) (*СОРЯС* т. 99, № 9). В качестве теоретического обобщения см.: А. Н. Веселовский, Поэтика сюжетов // А. Н. Веселовский, Историческая поэтика / Ред., вступ. статья и прим. В. М. Жирмунского (Ленинград, 1940) 493–596. Ср.: Б. Н. Путилов, Веселовский и проблемы фольклорного мотива // Наследие Александра Веселовского. Исследования и материалы / Отв. ред. П. Р. Заборов (СПб., 1992) 74–86.

<sup>10</sup> «Не ограничено ли поэтическое творчество известными определенными формулами, устойчивыми мотивами, которые одно поколение приняло от предыдущего, а это от третьего. <...> Каждая новая поэтическая эпоха не работает ли над истари завещанными образами, обязательно вращаясь в их границах, позволяя себе лишь новые комбинации старых и только наполняя их тем новым пониманием жизни, которое собственно и составляет ее прогресс перед прошлым?» (Веселовский, Поэтика сюжетов, 51). Я сознаю, что упоминание мною Веселовского в данном контексте может считаться спорным, поскольку непосредственное влияние на историков агиографии он оказывал лишь тогда, когда

видел специфики агиографических жанров по отношению сразу и к литературе, и к фольклору, однако, очень весомая часть его наблюдений относилась именно к агиографии, и, что еще важнее, он оказался одним из главных создателей той научной парадигмы (в смысле Т. Куна), внутри которой уже в XX в. разрабатывались различные методики структурного анализа литературных источников.

Собственно, *история* изучения *исторического* содержания агиографических легенд начинается с великого болландиста — о. Ипполита Делеэ (1859—1941)<sup>11</sup> и особенно с одной его книги: «*Les passions des martyrs et les genres littéraires*» (1921 г.)<sup>12</sup>. Ум бывшего преподавателя математики уловил и описал *систему* там, где филологи до тех пор ви-

те вновь обращались к изучавшимся им сюжетам (чаще всего, апокалиптическим; см. ниже, прим. 26), — но мне кажется все же весьма важным привлечь к нему внимание историков науки критической агиографии. Представляло бы особый интерес изучить возможность влияния (как мне представляется, более чем вероятного) Веселовского на В. В. Болотова, влияние работ которого, в свою очередь, сказывалось и на Б. А. Тураеве, и на о. П. Петерсе; последний, как известно, был большим знатоком и любителем русской литературы, как художественной, так и научной... О том, что о. Петерс за работами Веселовского следил, свидетельствуют ссылки в его статьях. Например, о «Разысканияхъ въ области русскаго духовнаго стиха» Веселовского Петерс отозвался как об «...une savante étude, qui ne semble pas avoir reçu en Occident toute l'attention qu'elle méritait» (P. PEETERS, *La Passion de S. Michel le Sabaïte* // *AB* 48 (1930) 65–98, особ. 89).

<sup>11</sup> См. о нем, главным образом: P. PEETERS, *Le R. P. Hippolyte Delehaye* (1859—1941) // *AB* 60 (1942) I–LII [переиздано как *Appendice I* в: P. PEETERS, *L'œuvre des Bollandistes* (Bruxelles, 1961<sup>2</sup>) (Académie Royale de Belgique. Classe des lettres et des sciences morales et politiques. *Mémoires. Collection in-8°*. Т. LIV, fasc. 5 = *SH* 24) 103–149]. Из более новых публикаций см., в частности: R. AUBERT, *Le Père H. Delehaye et le Cardinal Mercier* // *AB* 100 (1982) 743–780.

<sup>12</sup> H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*. Deuxième édition, revue et corrigée (Bruxelles, 1966) (*SH* 13 B). На «подступах» к этой монографии автор выпустил еще небольшую книгу: H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques* [1905]. 4e éd., augmentée d'une notice de l'auteur par P. PEETERS (Bruxelles, 1955) (*SH* 18a), — а также: IDEM, *Les origines du culte des martyrs* [1912] (Bruxelles, 1933<sup>2</sup>) (*SH* 20); см. также: IDEM, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique* (Bruxelles, 1934) (*SH* 21). Специфике агиографических жанров по сравнению с фольклорными и литературными были посвящены «*Les légendes hagiographiques*». К сожалению, о. Делеэ там нигде не ссылается на Веселовского. Как можно заметить из других работ о. Делеэ, за трудами Веселовского он все-таки следил, но с помощью коллег, владевших русским. Ср.: H. DELEHAYE, *Note sur la légende de la lettre du Christ tombée du ciel* // *Bulletins de l'Académie royale de Belgique*, Cl. des Lettres (1899) 171–213 [= IDEM, *Mélanges d'hagiographie grecque et latine* (Bruxelles, 1966) (*SH* 42) 150–178, особ. 174, п. 82: посвященная тому же сюжету работа Веселовского цитируется по резюме, предоставленному рижским византинистом Э. Курцем].



дели один только хаос частных случаев. Критическая агиография приобрела что-то вроде собственной таблицы Менделеева.

Главным достижением о. Делеэ стало обнаружение неожиданно жесткой связи, имеющейся между литературной формой жития и его значением в качестве исторического памятника (в свете дальнейшего важно уточнить: под «историческим» здесь подразумевалась достоверность рассказа свидетеля или хотя бы хрониста об определенных событиях). В частности, он показал, что жесткая типизация литературной формы и обширные литературные заимствования возникают обычно там, где ощущается пустота от нехватки «исторических» (в указанном смысле) данных, тогда как подлинная документальность повествования имеет тенденцию препятствовать его типизации. В книге рассматривались подробно специфика и закономерности легенд именно агиографических, которые большинство филологов XIX в. признавали лишь за продукт разложения античной (или иной языческой) мифологии в христианской среде<sup>13</sup>. Впрочем, первооткрыватель структурной специфики легенд агиографических был согласен со своими оппонентами в отрицании исторического содержания за тем, что, собственно, легендарно<sup>14</sup>.

Отцу Делеэ принадлежат также основополагающие наблюдения над теми сложными отношениями, которые существуют между историей самих агиографических легенд и историей их текстов<sup>15</sup>. Впечатление,

---

<sup>13</sup> Такого же подхода придерживался — имея перед глазами пример историка русской агиографии В. О. Ключевского — и основоположник исторического изучения эфиопской агиографии Б. А. Тураев (1868—1920). См.: Б. А. Тураевъ, Изслѣдованія въ области агиологическихъ источниковъ исторіи Эііопіи (СПб., 1902) (*Записки историко-филологического факультета Санкт-Петербургскаго университета*, ч. 65, вып. 1). Впрочем, Тураев не принадлежал, конечно, к немецкой филологической школе, выводившей из мифологии все вообще христианское почитание мучеников, — той школе, основные положения которой опроверг о. Делеэ в своих «*Les origines du culte des martyrs*».

<sup>14</sup> О. Делеэ противопоставил два агиографических жанра мученичеств: «*Passions historiques*» и «*Passions épiques*»; последний и является наиболее распространенным типом агиографической легенды. Каково его значение для историка? — «*Lorsqu'il est constaté qu'un recit est coulé dans le moule des Passions épiques, la question est à peu près résolue. Une relation exclusivement composée de lieux communs, d'emprunts ou d'imitations ne mérite pas l'attention de l'historien*» (DELEHAYE, *Les passions des martyrs*... 308); «*Il n'est donc pas difficile à expliquer que <...> la tradition historique se réduise à garder le nom du héros, son titre de martyr, le nom de la ville où il a souffert et où ses reliques sont conservées, tandis que tout le reste apparaît comme livré à l'arbitraire et à la fantaisie <...>*» (*Ibid.*, 312; курсив мой). Именно в отношении судьбы этого «*tout le reste*» концепция о. Делеэ будет корректироваться следующими поколениями ученых.

<sup>15</sup> DELEHAYE, *Les passions des martyrs*... 260–270 (раздел «*Des textes perpétuellement rajeunis*»).

которое производят тексты агиографических легенд после опыта критических изданий памятников классической литературы о. Делез резюмировал одной фразой: «Tous ceux qui mettent la main à nos textes semblent conspirer pour les alterer»<sup>16</sup>. Мало что может защитить подобные тексты от столь высокой вариативности: разве что, иной раз, слишком громкое имя автора или — это как раз случай *КН* — придание тексту статуса, сравнимого со Священным Писанием. Однако, и в случае *КН*, текст которой стабильностью обладает, это свойство нельзя перенести ни на один из ее небиблейских литературных источников. Добавим (поскольку это также актуально для изучения *КН*), что дополнительным и весьма мощным источником вариативности оказывается и пересечение текстом легенды языковых границ<sup>17</sup>. Все это делает заранее обреченными на провал любые попытки выстраивать стеммы рукописей и реконструировать архетипы, так как даже теоретически нельзя рассчитывать на соответствующую репрезентативность имеющегося на руках у исследователя рукописного корпуса<sup>18</sup>. Отец Делез повторяет вывод Веселовского (хотя

<sup>16</sup> DELEHAYE, *Les passions des martyrs...* 260.

<sup>17</sup> Хотя, в то же время, наличие оригинала на другом языке, чаще всего, дает о себе знать в переводе, и это неплохой ориентир именно для выяснения истории текста. Сам о. Делез касался этой проблемы лишь вскользь, когда приходилось сравнивать греческие и латинские редакции. Первый крупномасштабный синтез представил младший соратник о. Делез, о. Поль Петерс: P. PEETERS, *Traductions et traducteurs dans l'hagiographie orientale à l'époque byzantine* // *AB* 40 (1922) 241–298 [переизд. как Appendice в: PEETERS, *Orient et Byzance...*]. В продолжение темы см.: G. GARITTE, *Traduttore traditore di se stesso* // *Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique*. 5e sér. 57 (1971) 39–80 [пепринт: IDEM, *Scripta disiecta*. 1941—1977. II (Lovanii, 1980) (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 22) 676–717]; F. J. THOMSON, *Sensus or Proprietas Verborum*. Medieval Theories of Translation as Exemplified by Translations from Greek into Latin and Slavonic // *Symposium Methodianum*. Beiträge der Internationalen Tagung in Regensburg (17. bis 24. April 1985) zum Gedenken an den 1100. Todestag des hl. Method / Hrsg. von K. Trost, E. Völkl, E. Wedel (Neuried, 1988) (*Selecta Slavica*, 13) 675–691; Traduction et traducteurs au Moyen Âge. Actes du colloque international du CNRS organisé à Paris, Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, les 26-28 mai 1986 / Éd. par G. COUTAMINE (Paris, 1989) (Documents, études, répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes).

<sup>18</sup> См. подробно: DELEHAYE, *Les passions des martyrs...* 270–299. Как замечает о. Делез, даже и такой вариативный жанр имеет свои параллели в античной литературе — и называет, в частности, *Роман об Александре* Пс.-Каллисфена (*Ibid.*, 262). Нужно ли удивляться, что постепенно во всем христианском мире этот *Роман* стал превращаться в роман агиографический, а в эфиопской письменности породил даже *Повесть об Александре* — совершенно формальное житие Александра как христианского святого (память которого, согласно эфиопскому *Синаксарю*, совершается 29 генбота)?

не ссылается на него): будучи, с одной стороны, представлены именно литературными текстами, агиографические легенды обладают существенными чертами сходства с устным народным творчеством — хотя и нельзя эти черты преувеличивать: «À condition de ne pas forcer le parallèle, on pourrait chercher aussi des exemples dans la littérature franchement populaire, et rappeler la manière dont les contes se transmettent d'âge en âge et de peuple à peuple. Il y a en effet d'étranges ressemblances, malgré la différence du véhicule de la transmission, entre les versions variées d'un même conte et les remaniements d'une Passion»<sup>19</sup>.

Итак, эффективность применения методов истории текстов к истории агиографических легенд оказывается ограниченной даже и в тех счастливых случаях, когда легенды представлены множеством рукописей и редакций. Но часто в агиографическое «досье» собираются единичные рукописи, отрывочные цитаты, эпиграфические памятники... Все это означает, что наши знания относительно истории *текстов* агиографических легенд обречены оставаться весьма и весьма приблизительными. Однако, к счастью, сами эти *тексты* далеко не так неразрывны от самих легенд, как это бывает, например, с памятниками художественной литературы, со священными книгами разных религий или с устным, но стихотворным эпосом, который заучивается наизусть. В то же время, *тексты* далеко и не столь свободно «снимаются» с легенд, как это бывает в случае народных сказок. Тексты важны *существенно*, но не все в них существенно *одинаково*. Это можно сравнить с тем, что мы, например, никогда не узнаем точного звучания древнегреческого языка ни в одной из его разновидностей, но мы, однако, можем узнать *об* этом звучании достаточно, чтобы понимать древнегреческую систему стихосложения. Подобно этому, и изучая агиографические легенды мы не можем представить себе в полноте всю историю соответствующих текстов («фонетику», если воспользоваться аналогией с древним языком). Тем не менее, мы можем вполне осмысленно бороться за то, чтобы узнать смыслообразующие компоненты этих легенд, их «фонологию», то есть некоторые *особенности построения* текстов.

Вопрос, однако, в том, какие элементы легенд являются смыслообразующими. После о. Делез стало ясно (вопреки господствовавшей тогда в европейской науке «мифологической» школе), что, во всяком случае, к ним относится все то, что связано с историческими прототипами героев агиографического повествования (хотя и не всегда можно гарантировать существование таковых). Но как быть с собственно легендарным содержанием — сводится ли оно к назидательному морализму, почти внеисторическому, и к литературной моде, напротив, слишком сию-

---

<sup>19</sup> DELEHAYE, Les passions des martyrs... 262.

минутной, или же в нем есть элементы, существенные для собственно агиографического содержания и, тем самым, для соответствующей церковно-общественной (а не просто литературной) среды?

На историческое значение подобных материалов критическая агиография натолкнулась неожиданно для самой себя и в наиболее неожиданном месте — при анализе «агиографических романов». Последнее название относится ко «вторичному» агиографическому жанру, определение которого было дано также о. Делез, и для нас оно важно, поскольку все признаки этого жанра находятся и в *КН*. Еще сам о. Делез отметил удобство этого жанра для передачи религиозного учения — примером чего также является и *КН*, — однако, его мнение об историческом значении подобных произведений было более чем скептическим<sup>20</sup>.

Переломным пунктом в отношении к агиографическому роману оказалась в 1938 г. одна статья другого великого болландиста — о. Поля Петерса (1870—1950)<sup>21</sup>. Она была посвящена одному агиографическо-

---

<sup>20</sup> DELEHAYE, *Les passions des martyrs...* 227–230. Ср., в частности: «<...> on pourrait donner à toutes les compositions où la fiction a une part prépondérante, sinon exclusive, le nom de Passions romanesques. En effet, littérairement parlant, elles ont l'allure du roman, et le rapports avec les modèles profanes sont souvent des plus étroits. Il existe parmi les Passions des martyrs de véritables romans d'aventures, des romans idylliques, des romans didactiques, aisément reconnaissables» (р. 227–228). Это определение легко распространяется на все виды агиографической литературы, а не только на одни мученичества. Для о. Делез агиографический роман был, скорее, одной из форм, в которых собственно агиография растворяется в художественной литературе или в народном творчестве (хотя он отмечал большое значение христианского дидактического элемента в некоторых из подобных романов: р. 229–230). В действительности, как становится видно сегодня, дело обстоит, пожалуй, противоположным образом: это результат переработки агиографией для своих целей не только отдельных мотивов, но уже и целостных сюжетных схем, заимствованных из светской литературы (см. ниже).

<sup>21</sup> Об авторе см.: P. DEVOS, *Le R. P. Paul Peeters (1870—1950)* // *AB* 69 (1951) I–LIX [переиздано как *Appendice II* в: P. PEETERS, *L'œuvre des Bollandistes*, 150–202]. Статья, о которой идет речь: P. PEETERS, *La légende de S. Orentius et de ses six frères martyrs* // *AB* 56 (1938) 241–264. Фактически, в статье рассматривается еще и мученичество св. Евстафия и с ним пострадавших (мучеников пяточисленных; *BHG* 646). Сам о. Петерс поставил анализировавшиеся им мученичества в ряд «romans hagiographiques» (ср. с. 245), хотя они представляют собой, скорее, разновидность «Passions épiques», осложненных многократным повторением сюжета соответственно числу героев. Возможно, что мне следовало бы указать уже и на более раннюю статью, посвященную агиографическим романам эпохи византийской «реконкисты» Сирии в X в. (в том числе, *Житию св. Феодора Эдесского*): P. PEETERS, *La Passion de S. Michel le Sabaïte* (1930), но там методологические выводы были не столь эксплицитны. Однако, наиболее характерной для автора осталась другая позиция — исключаяющая связь легендар-

му «досье» и не претендовала на обобщения<sup>22</sup> — однако, фактически, первые обобщения были сделаны именно в ней<sup>23</sup>. Предпринятый о. Петерсом сравнительный анализ агиографических материалов привел, помимо установления факта легендарности значительной части их, к введению *их же* в научный оборот уже в качестве достоверного, хотя и своеобразного источника по истории распространения христианства на черноморском побережье Кавказа в эпоху арабо-византийских войн.

Уже в наше время стали появляться работы, посвященные историческому анализу собственно легендарного содержания агиографических романов и «*Passions épiques*» — причем, не только в среде болландистов, но и среди ученых, крайне далеких от них по генезису своего первоначального интереса к памятникам агиографии. «A symbolic story is no less useful for writing history than an official report by a good historian», — если А. П. Каждан обосновывает методологию собственного исследования, цитируя эти слова о. Мишеля ван Эсбрука<sup>24</sup>, то это не-

---

ных подробностей агиографического романа с реальностью. Классическое выражение она получила в статье: IDEM, *Les débuts du christianisme en Géorgie d'après les sources hagiographiques* // *AB* 50 (1932) 5–58 (агиографические предания — позднего происхождения и никак не связаны с более ранними археологическими памятниками христианства в Грузии). Любопытно, что в настоящее время по поставленной здесь проблеме достигнут научный консенсус: дошедшие до нас (в составе *Картлис Цховреба*) агиографические произведения — поздние (VIII, IX и даже X вв.), но представленные в них *традиции* — ранние (V–VI вв., с корнями, уходящими в IV в.); см.: M. VAN ESBROECK, *Lazique, Mingrelie, Svanethie et Aphkhalie du IV<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle* // *Il Caucaso: cerniera fra cultura del Mediterraneo alla Persia (secoli IV–XI)*. 20–26 aprile 1995 (Spoleto, 1996) (*Settimane di studi sull'Alto Medioevo*, 43) 195–221, и особенно обсуждение, реплику B. Martin-Hisard и ответ автора (с. 220).

<sup>22</sup> Автор определял свою задачу скромно: «Les observations qui vont suivre ne veulent être qu'un simple *caute legendum*» (p. 241).

<sup>23</sup> Автор не замечал внутреннего противоречия в своей фразе: «Il faudrait maintenant <...> essayer de dégager, non pas le fond historique de cette légende, qui trop manifestement ne repose sur rien, mais le milieu, l'époque et les circonstances politiques et religieuses qui peuvent en expliquer la formation» (p. 254). — Ведь «le milieu, l'époque», и, тем более, конкретные «des circonstances politiques et religieuses» — это уже никак не «rien»! По существу, это было эмпирическим опровержением, хотя и неосознанным, цитированного выше мнения о. Делеэ, будто в агиографических легендах «tout le reste», — кроме наиболее элементарных элементов культа святого — «apparaît comme livré à l'arbitraire et à la fantaisie»: «политические и религиозные обстоятельства» — это уже никакая не «фантазия».

<sup>24</sup> M. VAN ESBROECK, *Legends about Constantine in Armenian* // *Classical Armenian Culture* / Ed. T. Samuelian (Philadelphia, 1982) 79–101, особ. 96. Цит. по: A. KAZHDAN, «Constantin imaginaire». *Byzantine Legends of the Ninth Century About Constantine the Great* // *Byzantion* 57 (1987) 196–250, особ. 196.

сомненный признак «затребованности» методологии болландистов современной исторической наукой в целом. Можно сказать, что эта методология, в последние десятилетия разрабатывавшаяся, более всего, о. Мишелем ван Эсбруком, О. И., вошла «в резонанс», как минимум, с двумя тенденциями современной науки. Это, во-первых, весьма фундаментальная тенденция — изучать историю общественного сознания и цивилизации в целом, а не только «голые факты» политической или еще какой-либо «частной» истории<sup>25</sup>. И, во-вторых, тенденция частная, но важная: использование в качестве исторических источников так называемых «исторических апокалипсисов» и, соответственно, усиленное изучение всего этого жанра, который, как указал еще о. Делез, есть жанр агиографический<sup>26</sup>.

Интерес историков к «исторической апокалиптике» был вызван тем, что любой апокалипсис, предлагая собственную схему конца истории, обычно содержит описание вполне узнаваемых исторических событий вплоть до времени его написания, после чего собственно история (представленная в данном случае через *vaticinium ex eventu*) уступает место эсхатологическим чаяниям — которые, впрочем, не менее интересны для истории, поскольку являются памятниками политической или церковно-политической идеологии своего времени. Однако, в подавляющем большинстве случаев историко-эсхатологическое содержание подобных произведений весьма тесно сплетается с содержанием собственно агиографическим, причем, последнее, чаще всего, выступает в форме агиографического романа — в той форме, на которую оо. Делез и Петерс смотрели с наибольшим скепсисом. Именно так это происходит в едва ли не основополагающем произведении для всего этого жанра — так

---

<sup>25</sup> В современной византистике эту тенденцию ярче всего представляет Ж. Дагрон. Его книга «Constantinople imaginaire» (на которую нам еще придется сослаться ниже) и дала повод для названия только что цитированной статьи А. П. Каждана.

<sup>26</sup> DELEHAYE, *Les passions des martyrs...* 8: «On pourrait ajouter encore une classe très spéciale, celle des apocalypses <...>». Современные обобщающие работы по исторической апокалиптике: P. J. ALEXANDER, *The Byzantine Apocalyptic Tradition* / Ed. with an Introduction by M. F. de ABRAHAMSE (Berkeley—Los Angeles—London, 1985) (П. Александера можно назвать основоположником современного изучения агиографического жанра исторической апокалиптики; в своих работах он непосредственно опирался на Веселовского); G. J. REININK, *The Romance of Julian the Apostate as a Source for Seventh Century Syriac Apocalypses* // *La Syrie de Byzance à l'Islam*. 75—86; *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* introduced, translated and annotated by A. PALMER including two seventh-century Syriac apocalyptic texts introduced, translated and annotated by S. BROCK with added annotation and historical introduction by R. HOYLAND (Liverpool, 1993) (*Translated Texts for Historians*, 15).

называемом «сирийском» (поскольку на языке оригинала, греческом, он не сохранился) *Романе о Юлиане Отступнике*. На примере этого романа о. Мишель ван Эсбрук написал статью об историческом содержании агиографических романов вообще<sup>27</sup>.

Герои агиографических романов могут иметь или не иметь исторических прототипов, более или менее узнаваемых, но главное в них то, что они олицетворяют определенные *идеи*, становясь фигурами символическими<sup>28</sup>. И эти идеи суть именно те идеи — иногда чисто церковные, но часто сразу церковные и политические (поскольку сама идея христианского государства уже, в определенном смысле, церковна), — столкновением которых определялись вполне реальные исторические события той эпохи, когда создавался данный агиографический роман. Действие агиографического романа может с одинаковой легкостью состоять из исторически узнаваемых или из исторически абсолютно невозможных эпизодов, но все эти эпизоды должны быть достоверными в смысле адекватного выражения *истории идей* — идей, носителями которых были конкретные люди в конкретной исторической обстановке. Можно продолжить нашу лингвистическую аналогию и сказать, что как для данного языка возможны лишь те системы стихосложения, которые опираются на его фонологию, а отнюдь не на фонетику, так и в агиографической легенде могут быть задействованы только те элементы реальности, которые получили в сознании современников определенное осмысление, — причем, независимо от того, сколь достоверно эти современники представляли себе видимый ход исторических событий.

Таким образом, понимание символического языка агиографической легенды открывает доступ к тому миру, в котором жили ее творцы. Разумеется, этот мир был миром идей, но идей, получивших точную «прописку» в пространстве и времени — «агиографические координаты», во многом аналогичные тем, что установил о. Делез для «*Passions épiques*»<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> M. VAN ESBROECK, Le soi-disant roman de Julien l'Apostat // Symposium Syriacum IV, 1984 / Ed. H. J. W. Drijvers (Rome, 1987) (OCA 229) 191–202, особ. 202: «La présente contribution ne vise qu'à souligner le genre littéraire hagiographique d'un texte beaucoup trop peu utilisé par les historiens après le renom de roman que lui a laissé Nöldeke». О значении *Романа о Юлиане* для последующей истории жанра см.: REININK, The Romance of Julian the Apostate...

<sup>28</sup> См. особенно: M. VAN ESBROECK, Le saint comme symbole // The Byzantine Saint. University of Birmingham XIV Spring Symposium of Byzantine Studies / Ed. by S. HACKEL (London, 1981) (Studies Supplementary to *Sobornost*, 5) 128–140.

<sup>29</sup> DELENAÏE, Cinq leçons... 7–17 (Ch. I. Les coordonnées hagiographiques). Применительно к «*Passion épique*» такими координатами являются дата памяти святого и место, где были изначально положены его мощи; именно эти данные всегда имеют историческое значение. В агиографических романах география

А это, в свою очередь, делает анализ памятников легендарной агиографии небезразличным даже для тех, кого исторический «ландшафт» интересует совершенно безотносительно к тому, что о нем думали его исторические обитатели.

Что же до критической агиографии, то перед ней открываются две разные, но неотделимые друг от друга задачи: заниматься «переводами» с языка агиографических легенд и изучать сам этот язык, в том числе и даже прежде всего, в его истории. Мы сейчас сказали «язык», но для этого понятия уже есть другой термин — «агиографический субстрат», — который более наглядно представляет природу данного «языка».

Как всякий создатель «текста» (в семиотическом смысле слова), создатель агиографической легенды не может тут же изобретать для него «язык», и «язык», а точнее, «языки» агиографических традиций — не исключение. Агиографические традиции разных регионов христианского мира развивались своеобразно, хотя и под постоянным взаимным влиянием; соответственным образом, «агиографический субстрат» у каждой традиции оказывался свой, иногда и весьма колоритно отличающийся от других<sup>30</sup>.

Изучение истории «агиографического языка» *КН* — это как раз и есть главная, хотя и наиболее отдаленная цель нашего исследования. Мы не сможем перейти к ней прямо сейчас потому, что нам пока предстоит более рутинная работа — «перевод» соответствующего «текста» *КН*. И еще раньше необходимо завершить разговор о методологии.

### 1.3 Еще немного о методе: особенности *КН* как агиографического романа

Историко-агиографическое изучение *КН* началось не так уж недавно, но его как-то забыли продолжить. Внимание историков успели привлечь упоминания известных лиц (императоров Юстина и Калеба), го-

---

едва ли не всегда становится символической (даже если речь идет о каком-либо вполне узнаваемом ландшафте). К сожалению, теории «агиографических романов», столь же целостной, как и созданная о. Делез теория «*Passions épiques*», пока что не существует. Очевидно, впрочем, что все романы, посвященные святым, одновременно являющимся инсигниями власти, имеют между собой много общего...

<sup>30</sup> См. особенно: M. VAN ESBROECK, Le substrat hagiographique de la mission Khazare de Constantin-Cyrille // *AB* 104 (1986) 337–348. Характерный вывод: «Quel que soit le chef local Khazar qui ait été touché par la parole de Cyrille, il connaissait la manière dont il fallait manifester la conversion de son peuple en continuité avec les traditions Aphkhazes» (с. 348). О самих «абхазских традициях» см. теперь: IDEM, Lazique, Mingrélie, Svanéthie et Aphkhazie du IV<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle.



сударств (империи Ромеев и империи Эфиопской, т. е. Аксума) и событий (химьяритско-аксумской войны 520-х гг.). Конечно, эти исторические аллюзии не ускользнули от внимания еще первых исследователей *КН* в XIX в., однако, в глазах позитивистской историографии все эти прекрасные исторические подробности были безнадежно обезображены кульминационной сценой, к обоснованию которой они и служили в *КН*, — торжественной встречей императоров Юстина и Калеба в Иерусалиме! Только в 1970-е гг. подобные сцены могли уже быть «затребованы» историографией — приступившей к исторической интерпретации агиографических легенд и апокалиптической литературы.

Первый шаг сделал о. М. ван Эсбрук. Сопоставляя данные *КН* с параллелями к ним в византийской агиографии, он обратил внимание, что и византийские материалы, и описанная в *КН* встреча императоров Калеба и Юстина в Иерусалиме лучше всего «вписываются» в эпоху Ираклия, точнее, в эпоху после освобождения Иерусалима от персов в 628 г.<sup>31</sup>

Второй шаг почти в то же время и независимо от него сделал Ирфан Шахид. Шахид поместил *КН* в весьма расширившийся к 1970-м гг. круг известных источников, относящихся к событиям вокруг Награна, и, в то же время, соотнес историко-генеалогические схемы, содержащиеся в *КН*, с аналогичными схемами в *Апокалипсисе* Пс.-Мефодия Патарского — в чем он был поддержан крупнейшим специалистом по Пс.-Мефодию, П. Александером<sup>32</sup>. Шахид не заметил, что близость к Пс.-Мефодию (памятнику конца VII в.; впрочем, тогда он датировался чуть менее точно), не говоря уж о самой легендарности рассказов *КН* о событиях 520-х гг., заставляет датировать соответствующие легенды, скорее, VII в. (или более поздним временем), нежели VI в., как предложил Шахид.

Датировка VII в. настолько поздняя, что она вызывает следующий вопрос: а сохраняли ли в столь позднее время актуальность партнерские отношения Византии и Аксума — хотя бы в глазах одной из сторон? Два типа источников — материалы агиографии, изучавшиеся о. ван Эсбруком, и историко-эсхатологические концепции Пс.-Мефодия — заставляют отвечать положительно, причем, даже для конца VII в. Актуальность партнерства могла исчезнуть из области практической политики, но все еще сохранялась в идеологии.

Впрочем, даже в практической политике особенный характер византийско-аксумских отношений сохранялся, по крайней мере, еще при

---

<sup>31</sup> M. VAN ESBROECK, L'Éthiopie à l'époque de Justinien: S. Arethas de Négrin et S. Athanase de Clysmas // IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici. (Roma, 10–15 aprile 1972). T. I (Sezione storica) (Roma, 1974) (Accademia Nazionale dei Lincei. Anno 381 — 1974. Quaderno N 191 [1]. Problemi attuali di scienza e di cultura) 117–139, особ. 134–135, 138–139.

<sup>32</sup> Библиографию см. выше, прим. 26.

Ираклии. Согласно Феофану Исповеднику, по случаю победы над персами к Ираклию прибыло посольство из «Индии», каковую «Индию» В. М. Кривов вполне резонно интерпретировал как «Эфиопию»<sup>33</sup>.

Как видно из вышесказанного, до сих пор все попытки исторической интерпретации легендарного содержания *КН* относились к тем ее частям, где героями выступают реальные деятели VI в. Все эти части написаны как бы на одном агиографическом «языке» — едва ли не *lingua franca* агиографии VII в. Для меня не составляет сомнения, что такие исследования должны быть продолжены, а именно, необходимо найти место *КН* среди произведений исторической апокалиптики. Это, однако, дело будущего, за которое я в данный момент не берусь<sup>34</sup>.

Но *КН* как агиографическому роману — и эта черта весьма необычна — свойственен билингвизм: большая его часть написана на совершенно другом агиографическом «языке». В качестве агиографического субстрата здесь выступает сюжет из ветхозаветной эпохи — повесть о Соломоне, Царице Савской, их сыне Менелике и перенесении Ковчега Завета из Иерусалима в Аксум.

Именно этот агиографический субстрат станет главным объектом нашего исследования. Начать придется с «перевода» непереволившейся части *КН*.

## 2. Новый Сион... но также и Новый Константинополь: «перевод» агиографической легенды *КН*

Константинополя (и Византии) в *КН* настолько много, что даже та часть книги, где ему и вовсе не положено быть, начинается именно с Константинополя. Речь идет о главах 19–94, представляющих собой длинную «вставную новеллу» о Соломоне, Царице Савской и перенесении Ковчега Завета в Эфиопию. Именно эта «новелла» содержит почти весь материал архаичных иудейских и раннехристианских преданий, сохранившийся в *КН*.

И эта же «новелла» начинается ссылкой на Константинополь как на свой собственный источник. Она выдает себя за рукопись, которую нашел «между писаниями и царскими сокровищами» в церкви Святой Софии патриарх [Нового] Рима Дометий (или Домитий; впрочем, в гл. 94 он же по ошибке назван Антиохийским) и прочел ее перед Отцами

<sup>33</sup> М. В. Кривов, «Индийское» посольство в Византии // *ВВ* 51 (1990) 211–212 (с корректировкой даты: не 632 г., как у Феофана, а 629).

<sup>34</sup> Такое исследование требует существенного расширения имеющейся сейчас базы источников. В качестве первого шага к этому см.: В. М. Лурье, Александр Великий — «Последний Римский царь». К истории эсхатологических представлений в эпоху Ираклия // *Византиноведение* (2000) (в печати).

I Вселенского Собора (гл. 19, 94; с. 14, 144 / 10, 100–101). В «исторической» фабуле произведения много и других ошибок вроде путаницы в титулах иерархов, из чего видно, что составитель заботился о чем-то более важном, нежели хронология, объединяя в одном действии святых разных эпох (характерная черта легендарной агиографии, иногда называемая по-французски непереводаемым, но сразу понятным словом «*télescopage*»).

Тогда тем более неслучайна локализация в Святой Софии рукописи той вставной повести, которая составляет главное содержание книги, и к которой мы сейчас обратимся. Для составителя было важно подчеркнуть, что повесть о Св. Сионе пришла через Св. Софию Константинопольскую.

София Константинопольская оказывается «агиографически значимым» этапом трансляции Св. Сиона в Аксум. Если бы это было иначе, то рукопись *КН*<sup>35</sup> «нашли» бы в Иерусалиме, где-нибудь на самом Сионе — что было бы гораздо естественнее с любой точки зрения и, что важнее всего, соответствовало бы законам агиографического жанра: документ, объясняющий происхождение реликвии, должен происходить из такого места, которое гарантирует его достоверность, — в противном случае, было бы и незачем упоминать о происхождении<sup>36</sup>. Если бы документ о Сионе эфиопском происходил бы, например, из Сиона Иерусалимского, то это не вызывало бы вопросов. Но причем тут константинопольская София?

В историко-политическом контексте VI—VII вв. нас не удивило бы, само по себе, желание агиографа «породнить» Аксум и Константинополь (независимо от того, в которой из двух держав он мог жить), но для времени, существенно более позднего (когда в Византии забыли об Аксуме, а в Эфиопии едва ли сильно интересовались империей Ромеев), это представляло бы нечто странное. Кроме того, такого желания недостаточно, чтобы продиктовать совершенно конкретный сюжетный ход: помещение рукописи *КН* в Св. Софию. Для такого хода должна была существовать еще и весьма тесная — и хорошо известная читателю! —

---

<sup>35</sup> Точнее, разумеется, рукопись «вставной новеллы». Поскольку именно этот рассказ является для всего памятника центральным, мы будем в очевидных случаях переносить на него именование *КН*.

<sup>36</sup> Ссылка агиографического текста на свое собственное происхождение — несмотря на краткость, один из наиболее важных его компонентов. Особенно это относится к рассказам о перенесении или обретении мощей и других реликвий, т. е. именно к жанру *КН*. Наиболее классические примеры: происхождение рассказа об Успении «в шести книгах» из Эфеса (т. е. от Иоанна Богослова) и надписи, обретаемые при самих реликвиях (начиная с надписи на Кресте Господнем; ср. также обретение мощей св. архидиакона Стефана и иже с ним).

связь между Св. Софией и Сионом, и эта связь должна была обладать, в глазах агиографа, двумя качествами: Св. София должна была, с одной стороны, быть способной придать авторитета Сиону Аксумскому, а, с другой стороны, ее собственный авторитет должен был идти от Сиона Иерусалимского.

Попытаемся рассмотреть все это более пристально. Основной вопрос можно поставить так: насколько подобное посредство Нового Рима между Аксумом и Иерусалимом обосновано богословски и литургически? Нам не важно, где именно была найдена рукопись легенды, и даже существовала ли такая рукопись вообще. Зато важно другое: насколько обоснована ссылка *КН* на Святую Софию Константинопольскую как на некую промежуточную инстанцию, к которой и восходят непосредственно традиции Сиона в Аксуме.

Для этого нужно обратиться к Константинопольскому материалу, в котором были бы документированы основные богословские идеи, воплощенные в Св. Софии. К сожалению, материал этот пока крайне скуден, и мы поэтому постараемся его расширить.

### 2.1 София Константинопольская: новый Храм Соломона

Выраженные в храмостроительстве богословские идеи весьма редко отражаются в трудах летописцев, но зато обычно получают словесное выражение в проповедях или литургических композициях на освящение данного храма. В случае Св. Софии такая композиция дошла, хотя она и относится не к первоначальной постройке храма, а к его освящению после перестройки в 562 г. Это литургическая поэма на греческом языке — так называемый кондак<sup>37</sup>. Свидетельства кондака подкрепляются параллелями из еще двух источников: *Экфрасиса* (описания) Св. Софии, составленного по тому же поводу Павлом Силенциарием, а также сирийской *согито* (литургической поэмой) на освящение другой Св. Софии — в Эдессе (датируется интервалом с 543 по 554 г.)<sup>38</sup>. Последнее свидетельство, хотя и не относящееся к Константинополю,

---

<sup>37</sup> Критич. изд.: С. А. TRYPANIS, *Fourteen Early Byzantine Cantica* (Wien, 1968) (Wiener Byzantinistische Studien, 5). 139–147. См. также след. прим.

<sup>38</sup> А. PALMER, The inauguration anthem of Hagia Sophia in Edessa: a new edition and translation with historical and architectural notes and a comparison with a contemporary Constantinopolitan kontakion. With an appendix by Lyn RODLEY // *Byzantine and Modern Greek Studies* 12 (1988) 117–167; IDEM. The Inauguration Anthem of Hagia Sophia Again // *Ibid.* 14 (1990) 247–248; R. MACRIDES, P. MAGDALINO. The architecture of *ekphrasis*: construction and context of Paul the Silentary's poem on Hagia Sophia // *Ibid.* 12 (1988) 47–82; K. E. McVEY, The Soghita on the Church of Edessa in the Context of Other Early Greek and Syriac Hymns for the Consecration of Church Buildings // *ARAM-Periodical* 5 (1993) [publ. 1996] 329–370.

для нас не менее ценно: оно позволяет понять саму богословскую традицию, стоявшую в эту эпоху за посвящением храмов «Премудрости Божией», — которая, в основных чертах, оказывается одной и той же в Эдессе и в Константинополе.

Во всех этих произведениях храм Премудрости Божией представлен как новый Храм премудрого Соломона. Эта тема акцентирована и в византийском кондаке, и в сирийской *согито*. Что стоит за этой «типологией» — представлением новозаветной реальности в образах Ветхого Завета? Простое ли уподобление *главного* храма христианской столицы *единственному* храму Израиля<sup>39</sup> — или нечто более конкретное и осязаемо-литургическое? Кажется, ни один из трех упомянутых источников ответа на этот вопрос дать не может — по крайней мере, увидеть его там я не в силах. Точно так же я не надеялся бы на другую серию источников — тех, что позволяют представить себе идею храма Премудрости Божией в контексте имперской идеологии и борьбы сторонников и противников Халкидона<sup>40</sup>. Обратимся к другим источникам.

Первый из них — так наз. *Повествование о строительстве храма великия Божия церкви, наименованныя Святыя Софии*, гл. 27, где описывается освящение Св. Софии в 537 г. Текст, согласно принятой до сих пор датировке, данной его издателем, относится к VIII–IX вв., но содержит много материала, заимствованного из более ранних источников<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> В таком виде идея получила огромное распространение. См. обзор данных в статье, тематика которой гораздо шире заявленной в ее названии: К. К. Акентьев, Мозаики Киевской Св. Софии и «Слово» митрополита Илариона в византийском литургическом контексте // *Византиноведение* 1 (1995) 75–94.

<sup>40</sup> Эти источники должны быть приняты в расчет при полномасштабном изучении взаимосвязей между Иерусалимом и Константинополем как, своего рода, Новым Иерусалимом. Привожу основную, по моему мнению, библиографию исследований: G. DAGRON, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451* (Paris, 1974) (*Bibliothèque byzantine. Études*, 7); M. VAN ESBROECK, *Le saint comme symbole* // *The Byzantine Saint. University of Birmingham XIV Spring Symposium of Byzantine Studies* / Ed. by S. Hackel (London, 1981) (*Studies Supplementary to Sobornost*, 5) 128–140 [две формы культа св. мученицы Софии и храм Св. Софии в Иерусалиме]; *idem*, *Aux origines de la Dormition de la Vierge* (Aldershot, Hampshire—Brookfield, Vermont, 1995) (*Variorum Collected Studies Series CS 472*) [весь сб., но особ.: *Le culte de la Vierge de Jérusalem à Constantinople aux 6e–7e siècles* // *RÉB* 46 (1988) 181–190]

<sup>41</sup> Старое критич. изд.: *Anonymi narratio-de aedificatione templi S. Sophiae* // *Scriptores originum constantinopolitanorum* / Rec. Th. PRAEGER (Lipsiae, 1901 [repr.: 1989]) (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*) 74–108, особ. 104–105. О датировке см. *Praefatio*, p. X–XVIII. Ж. Дагрон предлагает более узкую датировку: 867—886 гг.: G. DAGRON, *Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des Patria* (Paris, 1984) (*Bibliothèque byzantine. Études*, 8) 265–269,

Достоверность гл. 27, содержащей рассказ об освящении, считается более чем сомнительной. Причина — слишком сильное расхождение с тем, что, по мнению ученых, должно было совершаться в действительности: ритуал, описываемый в *Повествовании*, включает обильные жертвоприношения животных<sup>42</sup>.

Согласно рассказу, после завершения строительства, 22 декабря, царь перед храмом «<...> заклал (ἐθύσε) волов 1000, овец 6000 и оленей 600 и свиней 1000, кур и петухов по десять тысяч, и подал бедным и нуждающимся хлеба модий три тысячи. Сие подавал он бедным в тот день до часов 3. И тогда вошли [внутрь храма] царь Юстиниан со Крестом и с патриархом Евтихием<sup>43</sup>. И вырвавшись из рук патриарха у царских врат, (царь) вбежал один на амвон и, воздев руки свои, произнес: “Слава Богу, удостоившему меня толикое дело совершити. Победих тя, Соломоне! (ἐνίκησά σε, Σολομών)” <...> И в наутрие совершил отверстие храма<sup>44</sup>, столько же и более всесожжений<sup>45</sup> заклав (τοσαῦτα καὶ πλείονα ὀλοκαυτώματα θύσας) и вплоть до Святых Богоявлений в течение дней пятнадцати приглашая всех и моляся и благодаря Господа. <...>».

«Les sacrifices sanglants dont est accompagnée la fête de la dédicace ne pouvaient que choquer ou faire rire un lecteur byzantin...» — пишет по этому поводу Ж. Дагрон<sup>46</sup>, не замечая, что мы до сих пор не располагаем

303–309). Ср. также: A. BERGER, Untersuchungen zu den Patria Constantinopoleos (Bonn, 1988) (ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ, 8) 83–85, 192. Новое критич. изд. всех греч. редакций: E. VITTI, Die Erzählung vom Bau der Hagia Sophia in Konstantinopel. Kritische Edition mehrerer Versionen (Amsterdam, 1986) (Bochumer Studien zur neugriechischen und byzantinischen Philologie, 8), особ. 464 (приводимая ниже цитата), 485, 504, 576–577, 599, 618.

<sup>42</sup> Единственная известная мне попытка привести другой аргумент принадлежит Ж. Дагрону: «Mais cette référence à des sacrifices sanglants est ici pour le moins surprenante...»; Дагрон указывает далее на противоречие с упомянутым выше кондаком на второе освящение Св. Софии, где упоминается лишь о «бескровных» жертвах (XIII, 5; TRYPANIS, Fourteen..., 145–146; DAGRON, Constantinople imaginaire. 256–257, п. 196). Однако, противоречия нет: кондак относится к церемонии 562 г., а *Повествование* описывает первое освящение в 537 г. Если жертвоприношения животных не было (не было вообще или не было в таких масштабах) при втором освящении, то это не мешало ему быть при первом.

<sup>43</sup> Анахронизм. Евтихий был патриархом в 562 г., но не в 537.

<sup>44</sup> Т. е. собственно чин освящения.

<sup>45</sup> Очевидно, здесь не имеется в виду «всесожжение» в буквальном смысле: из текста видно, что эти жертвоприношения раздавались народу, а не сжигались.

<sup>46</sup> DAGRON, Constantinople imaginaire. 306. В действительности можно утверждать, что отношение к нашему рассказу было вполне серьезным: это был

никаким материалом, позволяющим реконструировать ни реальное чинопоследование освящения храма в VI в., ни даже его восприятие читателями VIII—IX вв. Зато мы располагаем материалом — и Дагрон, равно как и другие исследователи нашего текста, его совершенно проигнорировали<sup>47</sup>, — позволяющим утверждать, что литургические чинопосле-

единственный рассказ об освящении Св. Софии, никаких альтернатив к которому не предлагалось. Он известен и в славянской версии — как *Сказание о создании церкви Св. Софии* (известном как в южно-славянских, так и в русских списках): К. Герцъ, Θ. Буслаевъ, *Сказание о создании церкви св. Софии // Лѣтописи русской литературы и древности, издаваемые Николаемъ Тихонравовымъ* II (Москва, 1859) Отдѣление II. 3–34, особ. 17–30 (текст по ркп. XVI в.), 32–34 (варианты к нему по ркп. XVII в.), 26–27; С. Г. Вилинский, *Византийско-Славянскія сказанія о создании храма св. Софїи Цареградской // Лѣтопись историко-филологическаго общества при Императорскомъ Новороссійскомъ Университетѣ* 8; *Византийско-славянское отдѣление* 5 (Одесса, 1900) 227–336, особ. 316–317, 333; R. MARICHAL, *La construction de Sainte-Sophie de Constantinople dans l'anonyme grec (X<sup>e</sup> siècle?) et les versions vieux-russes // Byzantinoslavica* 21 (1961) 238–259. Восхищение Юстиниана в разных списках славянской версии варьируется — как, впрочем, варьируется оно и в греческих редакциях (мы процитировали только древнейшую из них; варианты других редакций не влияют на общий смысл). Гл. 27 с небольшими отличиями (в частности, исчезла фраза св. Юстиниана «Победих тя, Соломоне») вошла также в турецкую компиляцию 1562 г. (составленную на основании более ранних турецких же источников; для данного места они, однако, неизвестны) — *Историю Константинополя и Айя-Суфы* (قسطنطنيه و آيا صوفيا تريخ) Эльяса эфенди (изд. текста соотв. отрывка по 2 ркп. и рус. пер.: В. Д. Смирновъ, *Турецкія легенды о Святой Софїи и о другихъ византийскихъ древностяхъ* (СПб., 1898) 44–46, ср.: 8–9). Имеются и персидские версии: F. TAUER, *Les versions persannes de la Légende sur la construction d'Aya Sofya // Byzantinoslavica* 15 (1954) 1–20.

<sup>47</sup> В том числе Р. Тафт, который называет рассказ «легендой» без какого бы то ни было обсуждения литургических данных, относящихся к жертвоприношениям. См.: R. F. TAFT, *The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm // DOP* 34–35 (1980—1981) 45–76, особ. 47 [перинт: IDEM, *Liturgy in Byzantium and Beyond* (Aldershot, Hampshire—Brookfield, Vermont, 1995) (Variorum Collected Studies Series CS 493)]; ср.: IDEM, *Storia sintetica del rito bizantino* (Citta del Vaticano, 1999) [пер., с обновленной библиографией, «The Byzantine Rite. A Short History» (Collegeville, MN, 1992)] 43; рус. пер., с еще раз обновленной библиографией: Р. Тафт, *Византийский церковный обряд* (СПб., 2000) (Византийская библиотека) 44–45. В действительности наше *Повествование* является смешанным жанром, где элементы агиографической легенды соединяются с элементами исторического повествования. Нечто подобное происходит и у профессиональных хронистов, когда они включают в свои летописи какие-либо легендарные вставки. Однако, в нашем случае пропорция подобных «вставок» не позволяет считать *Повествование* летописным источником. Нечего и говорить, сколь мало подобные жанры изучены с точки зрения критической агиографии...

дования, связанные с жертвоприношениями животных, составляли вполне законный компонент ранневизантийской богослужбной жизни, продолжавший традиции отнюдь не языческие, а ветхозаветные<sup>48</sup>.

Только в 692 г., на Трулльском соборе, «иудейский», как было сказано, но принятый «в Арменской стране» (и актуальный на территории, подчиненной отцам собора<sup>49</sup>) обычай приносить в церковь и давать священникам мясо был запрещен (правило 99; фактически, оно было направлено против армянского чина *shush*). Тем не менее, то же правило разрешает такую раздачу мяс вне церкви, отнюдь не лишая ее литургического значения: именно к такой практике относятся специальные византийские молитвы<sup>50</sup>, одна из которых сохраняется в современном богослужении как молитва «на благословение брашна мяс» в день Пасхи. Именно на фоне этого материала и следовало рассматривать сообщение нашего *Повествования*, где, кстати, также все манипуляции с жертвенными животными происходят на открытом воздухе.

Согласно разнообразным данным с географическим охватом от Рима до Ирана и от Эфиопии до Грузии, великие церковные праздники было принято совершать с жертвоприношениями животных. Это была специальная религиозная церемония, с молитвами от священника или от епископа, и с раздачей присутствующим жертвенного мяса; такая раздача имела и благотворительный характер. Все доводы сравнительно-исторической литургики заставляют отнести эту церемонию к раннехристианским временам — общему источнику богослужбных обрядов всех уголков христианской *икумены*<sup>51</sup>. В Византии только в VII в. проявляется стремление дистанцироваться от подобных обычаев — и притом, вовсе не из-за языческого их характера (который мерещился некоторым исследователям) и даже не из-за иудейского происхождения (о котором упоминает соборное правило, и которое имело место в действительности), а ради стремления отойти в литургической практике как можно дальше от монофизитского мира (и прежде всего, от монофизитов-армян)<sup>52</sup>.

---

<sup>48</sup>См. Экскурс в конце статьи.

<sup>49</sup> В это время еще сохраняла силу Каринская уния, заключенная с армянами Ираклием в 632 г.; см.: M. VAN ESBROECK, Armenien und die Pentektè // *Annuaire Historiae Conciliorum* 24 (1992) 78–94. О том же в более широком историческом контексте: M. VAN ESBROECK, La politique arménienne de Byzance de Justinien II à Léon III // *Studi sull'Oriente Cristiano* 2.2 (1998) 111–120.

<sup>50</sup>См. Экскурс в конце статьи.

<sup>51</sup> См. Экскурс в конце статьи.

<sup>52</sup> Нерсес Шнорали писал ок. 1165 г. католикусу Григорию Тха (в связи с тогдашними армяно-византийскими переговорами о церковном единстве), будто армянский обычай закалать агнца на Пасху заимствован из «Рима» самим Григорием Просветителем. Скорее всего (вопреки мнению прежних исследова-



Дистанцирование это никогда не оказывалось чересчур далеким и привело, в основном, к смещению соответствующих обрядов от центра к периферии церковной жизни, где их до сих пор сохранила консервативная среда народного благочестия (обряд *корбани*). В Грузии этот процесс шел еще менее успешно, чем в Греции. В нехалкидонской среде с «кровавыми жертвоприношениями» и вовсе не думали бороться. Таково нехитрое резюме давно известных в науке, но все еще слишком разрозненных или полузабытых данных. Их, однако, должно быть достаточно, чтобы не отмахиваться от рассказа о жертвоприношениях животных при освящении Св. Софии. Даже и читатели IX в. в нем могли удивлять разве что огромные количества закланных жертв, но не сам факт заклания животных в рождественские и святочные дни (согласно *Повествованию*, праздник освящения начался 22 декабря и продолжался, вместе с жертвоприношениями, вплоть до дня Богоявления, т. е. до 6 января<sup>53</sup>) — когда жертвоприношения, хотя и более скромные, оставались в порядке вещей и в IX, и в XIX и даже в XX в. Совершенно ясно, что освящение Св. Софии в 537 г. должно было быть ознаменовано каким-то празднеством необыкновенного масштаба, и, если при этом надлежало быть жертвоприношениям животных, то количество их вполне могло быть необыкновенно большим.

Следует специально остановиться на том, что можно сказать о связи обрядов типа *корбани* и чина освящения храма. До некоторой степени такая связь очевидна: храм всегда освящался в дни соответствующего праздника (или, иной раз, освящение храма само становилось датой праздника) — а в праздники совершалась и *корбани* (в пределах этого остается и сказанное в нашем *Повествовании*). Но, видимо, более архаичный ритуал предполагал и более непосредственную связь, когда жер-

---

телей, начиная с Конибира и Тиксерона), здесь имелся в виду «Новый Рим», а не «Ветхий»: именно Новый Рим был актуален и в контексте переговоров с Византией в XII в., и в связи с личностью св. Григория Просветителя (выходцем из Восточной Империи; связанные с ним агиографические материалы не обнаруживают никаких специфических связей с Римом Ветхим). Согласно Нерсесу Шнорали, обычай, виденный в «Риме» св. Григорием, состоял в следующем: уже зажаренное мясо агнца во время пасхального богослужения находилось внутри престола; после причащения его раздавали верным, а те съедали его, не выходя из церкви и прежде всякой другой еды. См. перевод фрагмента и анализ в: F. C. CONYBEARE, *Rituale Armenorum...* (Oxford, 1905) 77–85, а также сопоставление с римскими *ordines* XI и XII у Tixeront, *Le rite du matal* (см. библиограф. в Экскурсе в конце статьи). Как мне представляется, возможность существования подобного чина в Константинополе IV в. вполне вероятна, хотя, разумеется, оно не может быть доказано на основании подобного свидетельства.

<sup>53</sup> Такая хронология освящения полностью соответствует дню престольного праздника Св. Софии (Рождество Христово).

жертвоприношение животных предшествовало закладке храма. Применительно к Св. Софии наши источники об этом не упоминают: исторические повествования не любят фиксировать то, что считалось само собой разумеющимся, — чем они так невыгодно, с точки зрения исследователя, отличаются от литургических книг... Однако, прямые свидетельства все же имеются: это археологический материал, происходящий из Хазарии<sup>54</sup>, а также описание подобного чина в той форме, которая считалась общепринятой и обязательной в Египте начала XII в. Последнее сообщение происходит из так называемой *Истории шейха Абу Салиха армянина* — в действительности не имеющей никакого отношения ни к армянам вообще, ни к Абу Салиху в частности, а представляющей собой совокупность материалов коптского происхождения, подвергавшуюся несколько раз обработке различными компиляторами (автор работал в конце XII в., его труд редактировался в XIII в. и, возможно, еще и в XIV в.)<sup>55</sup>. Реатрибуция данного произведения коптам для нас, в данном случае, принципиальна: это устраняет сомнения в достоверности описания, по крайней мере, египетских обрядов XII–XIV вв., так как, в противном случае, оно бы не удержалось при очередной переработке компилятивного свода. Вот интересующее нас место — относящееся к эфиопской политике 67-го патриарха Александрии Шенуте (нач. XII в.):

«Также [он распорядился], чтобы в освящении церквей (في تكريس الكنائس) там придерживались того же обычая (العادة), что и во всех

<sup>54</sup> В раннесредневековой так наз. «церкви I» Верхнечирюртского городища (территория Хазарии; ср.: «<...> la chrétienté Khazare n'est autre que l'Aphkhalie» (VAN ESBRÖECK, Lazique, Mingrélie, Svanéthie et Aphkhalie du IV<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle, 217)) «при исследовании основания алтарного постаментов под ним прослежено несколько обломков костей мелких животных и птиц, которые, возможно, являются остатками совершенных здесь жертвоприношений или тризны» (М. Г. Магомедов, Образование Хазарского каганата. По материалам археологических исследований и письменным данным (М., 1983) 161).

<sup>55</sup> По всей этой проблематике см.: U. ZANETTI, Abu l-Makarim et Abu Salih // *Bulletin de la Société d'archéologie copte* 34 (1995) 85–138; рукопись абу-л-Макарима, на основании которой была сделана реатрибуция всего произведения, была издана покойным коптским епископом Самуилом в Каире в 1984 г. (мне недоступно). О ее возможном значении для реатрибуции писал еще в 1985 г. русский издатель интересующего нас фрагмента — В. В. Матвеев: *Арабские источники XII—XIII веков / Подготовка текстов и переводы В. В. Матвеева и Л. Е. Кузьбеля* (Ленинград, 1985) (Древние и средневековые источники по этнографии и истории Африки южнее Сахары) 33–34. Издание Матвеева относится лишь к тем фрагментам «Абу-Салиха», где говорится о Нубии и Эфиопии; оно основано на издании Эвэтса, но содержит довольно много поправок к чтению арабского текста (а иногда — опечатки: так, в нашем отрывке تَكْرِيس вместо تَكْرِيس «освящение»).

церквах Египта. Он приказал митрополиту наказать им, чтобы, когда будет завершена постройка церкви, были закланы (يذبح) двенадцать голов скота: четыре быка, четыре овцы, четыре козы, по трое животных для каждой из сторон церкви, и чтобы все [их мясо] было роздано в виде милостыни в день окончания строительства церкви, как жертва Богу (قرباناً لله), помогшему им завершить постройку дома, во еже жрети в нем жертвы Богови (تقرب فيه قرايين لله), поминати имя Его и возносить к Нему мольбы, молитвы и славословления»<sup>56</sup>.

Все это — жертвоприношение именно после окончания строительства, довольно большое количество закланных животных разных пород и раздача их мяса в виде милостыни — весьма близко к рассказу об освящении Св. Софии, с тем естественным отличием, что масштабы указанных *обязательных*, то есть минимальных, жертвоприношений гораздо скромнее. Свидетельство «Абу-Салиха» для нас особенно ценно тем, что оно относится не к какому-либо отдельному случаю освящения церкви, а именно к обычаю, который не мог бы существовать в Коптской церкви, если бы не был унаследован ею от более древних времен, когда конфессионального барьера между нею и Византией еще не существовало.

Итак, главный аргумент против достоверности рассказа византийского *Повествования* рушится: нет никаких препятствий считать, что описание жертвоприношений, совершенных Юстинианом Великим, в главных своих чертах соответствует действительности.

Однако, в рассказе нашего *Повествования* есть еще одна деталь, вызывающая настороженность по отношению к рассказу в целом. Это восклицание Юстиниана «Победих тя, Соломоне!» Тут дело не в фактографической точности — восклицал или не восклицал, — она, как всегда в агиографических легендах, важна меньше всего, — а именно в том, какое настроение выражает подобное восклицание, то есть в чем смысл самой этой фразы, и насколько правдоподобно усвоение св. Юстиниану именно этого смысла (а не слов как таковых). На подобные вопросы отвечать убедительно можно только тогда, когда имеется культурно-исторический контекст. В данном случае он есть. Юстинианова Св. София строилась вслед за церковью Св. мученика Полиевкта, пост-

---

<sup>56</sup> The Churches and Monasteries of Egypt and some neighbouring countries, attributed to Abu Salih, the Armenian / Edited and translated by B. T. A. EVETTS with added notes by A. J. BUTLER (Oxford, 1895) 134; Арабские источники XII–XIII веков... 42 (текст) / 51 (рус. пер.); цитирую рус. пер. В. В. Матвеева с изменениями, касающимися передачи литургических терминов. Свидетельство данного источника не обсуждается в статье: R.-G. COQUIN, La consecration des églises dans le rite copte: ses relations avec les rites syrien et byzantin // *L'Orient syrien* 9 (1964) 149–187.

роенной в 520-е гг. дамой из царского рода Аницией Юлианой. Уже церковь Св. Полиевкта была задумана как новый Храм Соломона. И более того: на ней была запечатлена (найденная археологами) надпись, попавшая даже в *Anthologia Palatina* (I, 10): «...она (Аниция Юлиана) превзошла премудрость знаменитого Соломона, храм восставив богоприемный»<sup>57</sup>. О юстиниановом храме современники также думали, что он превосходит свой образец — Храм Соломонов. Такое отношение засвидетельствовал (между 566 и 578 гг.) в своем стихотворном панегирике императору Юстину II латинский африканский поэт Корипп Грамматик<sup>58</sup>.

Все это доказывает, что подобные возвеличивания и даже самовозвеличивания храмостроителей за счет Соломона были вполне в характере благочестия эпохи, и значит, восклицание Юстиниана, независимо от его фактической достоверности, вполне достоверно *идеологически*: оно выражает именно то, что, по всей видимости, действительно думали о Юстиниане он сам и его сторонники.

<sup>57</sup> C. MANGO, I. ŠEVČENKO, Remains of the Church of St. Polyeuktos at Constantinople // *DOP* 15 (1961) 243–247; R. M. HARRISON, The Church of St. Polyeuktos in Istanbul and the Temple of Solomon // *Harvard Ukrainian Studies* 7 (1983) (Okeanos. Essays for Ihor Ševčenko / Ed. C. Mango et al.) 276–279. Ср.: M. HARRISON, A Temple for Byzantium. The Discovery and Excavations of Anicia Juliana's Palace-Church in Istanbul (London, 1989) (= Austin, TX, 1989), особ. 137–144, а также: F. DÜBNER, Epigrammatum Anthologia Palatina... I (Parisiis, 1864) 2–3, особ. 3, l. 48–49: καὶ σοφὴν παρέλασεν ἀειδομένου Σολομῶνος, / νηὸν ἀναστήσασα θεηδόχον; E. VILLEPATLAGEAN, Une image de Salomon en basileus byzantin // *Revue des études juives* 181 (1962) 9–33. Интересное наблюдение содержит статья: Ch. MILNER, The image of the rightful ruler: Anicia Juliana's Constantine mosaic in the Church of Hagios Polyeuktos // *New Constantines: the Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4<sup>th</sup>–13<sup>th</sup> Centuries. Papers from the Twenty-Sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, St. Andrews, March 1992* / Ed. P. MAGDALINO (Aldershot, 1994) (Society for the Promotion of Byzantine Studies, Publications, 2) 73–81; новый храм Соломона строился по плану эсхатологического храма Иезекииля (квадратный, а не прямоугольный в плане с размерами 100 × 100 локтей).

<sup>58</sup> В контексте длинного рассуждения о храме Премудрости и его творце (Юстиниане) сказано, в частности: «Iam Salomoniaci sileat descriptio templi <...>» — позволю себе перевести это так: «Да умолчит убо Соломонова *экфрасис* Храма <...>» (кн. IV); за недоступностью мне современного изд. (Flavius Cresconius Corippus, *In laudem Iustini Augusti minoris, libri IV* / Ed. and transl. with commentary by A. CAMERON (London, 1976)), цитирую по editio princeps: Corippi Africani Grammatici, *De laudibus Iustini Augusti minoris, heroico carmine, libri IIII* / Nunc primum è tenebris in lucem asserti, Scholiis etiam & Observationibus illustrati, per Michaëlem Ruizium ASSAGRIUM Celtibêrum (Antverpiae, 1581) 62. Об авторе см.: E. ALVARES, *Los Panegiricos Flavio Cresconio Corippo* (Santiago de Compostela, 1972) (Monografías de la Universidad de Santiago de Compostela, 17).

Итак, мы можем не доверять точности отдельных деталей нашего *Повествования* — но не этими деталями определяется его суть. Суть же состоит в том, что София Константинопольская строилась как Храм Соломона — не только в «типологическом», но и, отчасти, в культурно-историческом и даже литургическом смысле. Освящение исторического Храма Соломона было также отмечено необыкновенным числом принесенных в жертву животных (3 Цар. 8, 63) — едва ли не большим, чем имеет в виду наше *Повествование*.

Не учитывая приведенного нами литургического материала, легко ставить под сомнение рассказ нашего *Повествования*, но, сделав это, исследователь оказывается перед весьма нелегким вопросом: если рассказ не просто неточен, а и вовсе неправдоподобен, — то зачем он нужен вообще? Пытаясь ответить на этот вопрос, Ж. Дагрон (единственный, кто попытался это сделать) прибегает к очень сложному допущению: будто автор «легенды» намекает на Юстиниана как на Антихриста<sup>59</sup>. Но ни в VIII, ни в IX в. такого намека никто бы не понял, и едва ли подобная идея могла бы найти спрос позднее VI в. (когда подобные идеи — без особого, кажется, успеха — пытался пустить в оборот Прокопий). Но и гипотеза о переработке более поздним автором антиюстиниановского источника VI в. не смогла бы выдержать критики. — Прежде всего, потому, что на всем протяжении *Повествования* нет ни одной антиюстиниановской ноты, и весь тон рассказа о возведении Св. Софии возвеличивает Юстиниана.

Итак, с историко-литургической точки зрения, *Повествование* в части освящения Св. Софии *правдоподобно*. Это означает, что, с точки зрения исторической, оно *правдиво* (хотя ему и не стоило бы усваивать такую же степень фактографической точности, как, скажем, трактату *О постройках* Прокопия!). Иными словами, нет никакого основания считать, будто автор *Повествования* или автор его источника выдумали литургические подробности, выражающие преемственность между Храмом Соломона и Св. Софией — хотя эти подробности и могли быть изложены без особой точности.

Произносил св. император Юстиниан свои слова «Я победил тебя, Соломон» или не произносил — но построенная им Св. София все-таки была новым Храмом Соломона, и за этим стояли, помимо «типологии»,

---

<sup>59</sup> «On en vient à se demander si Justinien ne reconstruit pas le Temple au lieu d'édifier une église chrétienne qui le remplacerait, et si le pieux empereur, qui révèle par son cri de victoire sa pensée profonde, ne cache pas en réalité l'Antéchrist annoncé par Cyrille et les Apocalypses. C'était, rappelons-le, l'opinion de Procope et sans doute de bien des contemporains» (DAGRON, Constantinople imaginaire... 306; cp. 306–307, n. 187).

реальный Храм Соломона с его специфическим богослужением, которому подражали<sup>60</sup>, и исторический Соломон, с которым соревновались. К раннесредневековой Византии Ветхий Завет был еще весьма близок — если и не так, как он до сих пор близок Эфиопской церкви, то все-таки ближе, чем в последнее тысячелетие.

Именно поэтому — потому, что она была таковой на самом деле! — Константинопольская София оказывается тем реальным «Храмом Соломона», который стоит за рассказом *КН*. Если Св. София сама была Храмом Соломона, то есть Сионом<sup>61</sup>, то, значит, были все основания опираться на ее авторитет как свидетеля подлинности рассказа о перенесении Сиона из Иерусалима в Эфиопию.

К содержанию этого рассказа мы еще обратимся, а пока рассмотрим еще одну его структурную особенность.

## 2.2 Антииудейская полемика: надежный «консервант» для архаичных христианских преданий

Архаичные константинопольские предания, как и всё архаичное, лучше сохраняются на периферии христианского мира, нежели в центре. Применительно к Св. Софии как новому Храму Соломона некоторую параллель *КН* представляет ряд преданий о Чаше Соломона, сохранившихся почти исключительно на почве славянской.

В славянском пространном *Житии* св. Константина-Кирилла Философа (гл. 13) рассказывается, как св. Кириллу приносят из Св. Софии «чашу Соломона» — чашу из драгоценного камня с надписью на еврейском и самаритянском языках. История чаши и надписи на ней (текст которой дошел еще двумя способами — во многих рукописях на славянском языке в составе некоторых компилятивных сборников и на греческом языке в двух рукописях) — особая и обширная тема<sup>62</sup>. Она важна нам сейчас, прежде всего, постольку, поскольку удостоверяет при-

---

<sup>60</sup> Дополнительный аргумент в пользу этого дает история с «Чашей Соломона», о которой см. в разд. 1.2.

<sup>61</sup> Согласно ветхозаветному словоупотреблению, место Храма идентифицируется как «Сион». Впоследствии это привело христиан к полному игнорированию Храмовой горы как святого места, а мусульман (построивших свою мечеть в качестве нового Храма именно на Храмовой горе) — к аналогичному игнорированию христианского Сиона. См.: H. BUSSE, The Temple of Jerusalem and its Restitution by 'Abd al-Malik b. Marwan // *Jewish Art* 23–24 (1997–1998) (= The Real and Ideal Jerusalem... / Ed. B. KÜHNEL) 23–33.

<sup>62</sup> См. подробно, с полной библиографией: В. М. Лурье, Чаша Соломона и Скиния в Сионе. Часть 1. Надпись на Чаше Соломона: текст и контекст // *Византиноведение* 2 (2000) (в печати), особ. раздел 1.2. Есть все основания считать эпизод с чашей исторически достоверным.

сутствие в Св. Софии литургического сосуда, связанного с Храмом Соломона христианских (и предхристианских иудейских) преданий. Это еще одно свидетельство не только «типологической» и идеологической, но и чисто литургической преемственности.

Можно обратить внимание на еще одно обстоятельство: и предания о чаше Соломона, и рассматриваемая нами «вставная новелла» в *КН* сохранились в контексте антииудейской полемики. Подобная полемика всегда наполнялась интерпретациями ветхозаветной истории и ветхого Закона, показывающими, что и ветхозаветная традиция продолжает жить только в христианстве. Именно полемические нужды часто делали христиан особенно заинтересованными в сохранении относящихся к Ветхому Завету преданий.

В *Житии* св. Кирилла тема Соломона также, как и в *КН*, проходит через церковь Св. Софии, откуда св. Кириллу была доставлена чаша. Но сходство с *КН* простирается еще дальше: в обоих произведениях сюжетная линия Соломона стоит в контексте жесткой антииудейской полемики<sup>63</sup>: в *Кебра Негест* вскоре после рукописи, найденной в Св. Софии, помещен обширный антииудейский флорилегий (гл. 106–112; с. ᠙᠙᠗–᠙᠙ᠯ / 121–133). Немаловажно и то, что прочие славянские тексты, относящиеся к Чаше Соломона, принадлежат к жанру антииудейских флорилегиев, так что текст надписи входит в них на правах одной из обличительных цитат<sup>64</sup>. Так, *Словеса святых пророк* (главное из упомянутых произведений) по жанру ничем не отличается от антииудейского флорилегия в составе *КН*.

Ориентация на константинопольскую Софию и антииудейская полемика — то общее, что позволило сохранить актуальность «соломоновой» линии как в *КН*, так и в ранней славянской письменности; и та, и

---

<sup>63</sup>Относительно *Жития* св. Кирилла см. в особенности: M. van Esbrouck, *Le substrat hagiographique de la mission khazare de Constantin-Cyrille* // *AB* 104 (1986) 337–348 и M. Capaldo, *Respect of the Textus Traditus or Venture into Conjecture? On a Recent Interpretation of Vita Constantini* 13 // *полата книгописания* 25–26 (1994) 1–128. Представления об истории текста этого жития радикально изменились вследствие открытия Дж. Дзиффером значения западно-русской рукописной традиции: именно она дает древнейшие чтения, иногда очень существенно отличающиеся от чтений остальных рукописей. В ожидании нового критического издания, которое готовится Дзиффером, см. пока, в частности: Дж. Дзиффер, *Новые данные о традиции и тексте Пространного жития Константина* // *Славяноведение* (1994) № 1. 60–66.

<sup>64</sup>См. в особенности: Capaldo, *Respect of the Textus Traditus...* Здесь же о неосновательности попытки Р. Пиккио противопоставить антииудаизм прочих славянских памятников позиции автора *Жития* (впрочем, Пиккио, даже не бравшийся за анализ агиографических мотивов, заведомо не имел оснований судить о позиции последнего).

другая были ориентированы на те представления, которые сложились в VI в. в Константинополе<sup>65</sup>.

Теперь поставим следующий вопрос: в чем заключалась эта ориентация на Константинополь для *КН*?

### 2.3 Аксум как Новый «Новый Иерусалим»... то есть Новый Константинополь

Прочтение *КН* как рассказа о взаимоотношениях между Аксумом и Константинополем нам теперь понадобится перевести в историко-литургическое русло — ведь нам нужно понять, какое реальное содержание могло стоять за понятиями «Ковчег» и «Скиния / Храм», которые суть понятия литургические. Это будет легче сделать после того, как мы сделаем выводы из увиденного в аспектах политической истории и агиографии<sup>66</sup>.

#### 2.3.1 Старый «Новый Иерусалим» деградирует...

Сын Соломона и Царицы Савской Давид, прозванный Менеликом<sup>67</sup>, забирает из Храма Соломона самое ценное, что в нем было, — Ковчег

<sup>65</sup> Применительно к *Житию* св. Кирилла см.: VAN ESBROECK, Le substrat hagiographique... Применительно к прочим славянским памятникам это не доказано, хотя и не исключено.

<sup>66</sup> См. также выше, разд. 1.3, о том же в более широком контексте *КН*, нежели наша «вставная новелла». Соответствующие работы (Ирфана Шахида и о. Мишеля ван Эсбука) строились вокруг сцены (фиктивной, но абсолютно оправданной «идеологически») встречи и совместного причащения императора Ромеев Юстина I и царя Эфиопии Калеба в Иерусалиме, последовавшей за успешной войной против иудеев в Аравии (гл. 117). Такая сцена соответствует историческим реалиям 520-х гг., когда отношения между Византией и Аксумом можно было определить как тесное партнерство. Эта сцена находится вне пределов рассматриваемой «вставной новеллы» и, следовательно, происходит из независимого от нее источника.

<sup>67</sup> Этимология имени «Менелик» неясна. Ученые прошлого века предпочитали видеть здесь возникшее на арабской почве искажение то ли имени ابن الحكيم («Сын Премудрого»; упоминается как имя Менелика в *КН* — F. Prätorius) то ли более похожего на «Менелик» сочетания ابن الملك («сын царев» — G. Sapeto). См.: G. Röschen, Die Königin von Saba als Königin Bilqis // *Jahrbücher für protestantische Theologie* [Leipzig] 6 (1880) 524–572, особ. 556–557. Эфиопская народная этимология сохранилась в небольшой книге на амхарском, принадлежавшей вычеге Филиппу (составленной, вероятно, в XVIII в.); никто из европейцев самой книги не видел, но знакомый А. д'Аббади слепой дабтара рассказал ее ему наизусть, а тот записал его рассказ сразу в переводе на французский: «Son nom était Ebn Ḥakim, mais son père dit en le voyant: Men yleḥ (“que semble-t-il?”)» (C. CONTI ROSSINI, Il libro delle leggende e tradizioni abissine dell'ecciaghie Filpòs // *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*. Ser. V. Vol. 26 (1917) 699–718, особ. 703).



Завета. В современности автора нашей «вставной новеллы» вместо Храма Соломона и Иерусалима были Св. София и Константинополь — откуда в Аксум попала, согласно рассказу, сама *КН*.

*КН*, таким образом, признает за Св. Софией статус нового Храма Соломона — на который она сама претендовала, — но трактует его по-своему. Это тот Храм, главная святыня из которого уже исчезла: Ковчег Завета, ради которого был построен весь Храм, перенесен в Аксум, где он, подобно досоломоновым временам, водворяется в Скинии — как это было при том Давиде, который приходится дедом Давиду-Менелику<sup>68</sup>.

Что же могло после этого сделаться Соломонову Иерусалиму? Естественный ответ — ничего хорошего. Сразу всплывает в памяти евангельская ассоциация: *Се оставляется вам дом ваш пуст* (Мф. 23, 38 // Лк. 13, 35). Эти слова были обращены как раз к Иерусалиму и с аллюзией на скорое вступление Мессии в Храм<sup>69</sup>. Нечто подобное произошло и с Соломоновым Иерусалимом: после исчезновения Ковчега Соломон женится на дочери Фараона, а затем обращается и к многоженству и идолослужению (гл. 63; ср. гл. 64–65; с. ᠘᠘–᠘᠙ / 60–62); сам город передается по наследству от Соломона его среднему сыну, Иеровоаму (гл. 68–70; с. ᠓᠙–᠓ᠺ / 65–70), о котором, как известно, хорошего в Библии говорится мало<sup>70</sup>...

Автор «вставной новеллы» считал нужным еще и гораздо более эксплицитно объяснить, что же все-таки стряслось с Константинополем. Он

<sup>68</sup> Эта попытка обновления давидовой традиции на новом — по отношению к христианским святыням Иерусалима — месте имеет близкую параллель в раннеисламской идеологии, обосновывавшей строительство Мечети Омара на Храмовой горе (и в противовес христианской церкви Воскресения); см.: Busse, *The Temple of Jerusalem...* 30. Подчеркнем, что раннеисламская идеология относится к той же эпохе (VII—VIII вв.) и к тому же региону (Аравия—Палестина), что наша «вставная новелла» в тексте *КН*.

<sup>69</sup> Ср.: Мф. 23, 39 (// Лк. 13, 36): *Глаголю бо вам: яко не имате Мене видети отселе, дондеже речете: Благословен грядый во имя Господне*. Но вход Господень в Иерусалим (то событие, при котором и будет сказано *Благословен грядый во имя Господне*) — это вход не просто в Иерусалим, а именно в Храм: «Jesus proceeds directly into Jerusalem Temple and in a prophetic act purges it of those who by their mercantile traffic were profaning its character as a house of prayer...» (J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (X–XXIV)*. Introduction, Translation, and Notes (Garden City, N.Y., 1985) (The Anchor Bible, 28A) 1260).

<sup>70</sup> Имя этого сына — почему-то именно Иеровоам, а не Ровоам, как в Библии (3 Цар. 11, 43; 2 Пар. 9, 31 и др.). Библейский Иеровоам — человек не царского рода, отторгший под свою власть от Ровоама 10 колен Израилевых, а еще при жизни Соломона пытавшийся устроить мятеж (3 Цар. 11, 26 и др.). Ни один из этих царей не просиял благочестием... Если такая контаминация удерживалась в *КН*, несмотря на общеизвестные библейские тексты, то за ней, вероятно, стояла какая-то своя традиция. К сожалению, о ней пока ничего не известно. (Благодарю А. В. Муравьева, привлечшего мое внимание к этой проблеме).

посвятил этому гл. 93, предпоследнюю главу нашей «новеллы» (с. ᠙᠗᠒–᠙᠗᠓ / 98–99). Там сказано, что ромеи хранили правую веру со времен Константина и Елены 130 лет, но затем некие злые люди принесли к ним веру Нестория. Это примерно соответствует дате Халкидонского собора. Дальше называются начальники этой ереси — Несторий, Арий и Ива<sup>71</sup>. Последнее имя здесь ключевое. Далеко не все монофизитские источники связывают халкидонитское «обновление несторианства» с именем Ивы Эдесского, хотя, по всей видимости, распространение его написанного в 433 г. послания «К Мари Персиянину» — адресованного к игумену обители Неусыпающих в Константинополе — было одним из решающих актов в предыстории Халкидонского собора. На это послание успел отреагировать осудивший его Эфесский собор 449 г. («Эфесский разбой»). И — что для нас, кажется, важнее всего — Иву как главного распространителя несторианства в Месопотамии называет в своем письме, написанном ок. 510 г., Симеон Бет-Аршамский (автор львиной доли документов агиографического «досье» награнских мучеников)<sup>72</sup>. Итак, информация *КН* об Иве Эдесском как лидере несторианской партии и главном распространителе «этой» ереси (каковой у монофизитов считалось халкидонитство) в Константинополе — по-своему точна: приблизительно, так должны были выглядеть вещи в глазах антихалкидонитов в VI в. Это подтверждается реакцией сторонников Халкидона: им пришлось дважды осуждать Послание давно уже умершего Ивы — на Константинопольских соборах поместном 536 г. и V Вселенском 553 г.

Итак, гл. 93 *КН* написана с таким знанием дела, что слишком поздней она быть не может. Конечно, она должна быть более поздней, чем эпоха неомраченного общения между Аксумом и Константинополем — о продолжительности которой мы точно не знаем, но ясно, что надолго пережить арабское завоевание Египта (638 г.) она не могла. В VII в. появление гл. 93 еще вполне вероятно, но чем дальше мы отходим от этой даты, тем такая вероятность меньше: в более поздних монофизитских документах по всему христианскому Востоку роль Ивы Эдесского в константинопольской предыстории Халкидона забывается.

Это заставляет нас видеть в нашей «вставной новелле» именно ранний памятник антиконстантинопольской монофизитской полемики — едва ли позднее VII в. Другое свидетельство в пользу ранней даты — высокий престиж, который Константинополь все еще сохраняет в *КН*.

<sup>71</sup> Последнее имя в рукописях варьируется (что лишний раз говорит о незнакомстве с ним книжников позднесредневековой Эфиопии), но совершенно правильно идентифицировано со своим сирийским прототипом в прим. 11 на с. 99 (автор примечания — [I.] G[uidi]).

<sup>72</sup> См. все эти сведения об Иве Эдесском в: M. VAN ESBROECK, Who is Mari, the Addressee of Ibas' Letter? // *The Journal of Theological Studies* 38 (1987) 129–135, где приводится и библиография.

### 2.3.2 ...деградирует, но не до конца

Отвержение Константинополя оказывается, впрочем, не столь безоговорочным, как того можно было ожидать, — и тут опять пришлось кстати аллегория с Соломоном, чье потомство отнюдь не было отвержено окончательно. Автор нашей «вставной новеллы» разрабатывает эти мысли с чрезвычайной подробностью.

Всего у Соломона остается три сына: старший Давид-Менелик, средний Иероваам и младший Адрами<sup>73</sup>. Каждому из них достается великое царство, а в царстве — великая святыня, одно из трех основных, согласно *КН*, средств спасения, все три из которых так или иначе представляют Ковчег Завета. У Менелика оказывается сам Ковчег Завета, у остальных — святыни того же «типологического» (в смысле ветхозаветных «преобразований») ряда.

У Иероваама, которому достается Иерусалим, а точнее, в потомстве Иероваама — второе, после Ковчега Завета, средство спасения — «жемчужина» (или, по-славянски, «бисер»), то есть Богородица (гл. 68; с. *ἡ ἔ-ἡ ἔ-ἡ* / 66–67)<sup>74</sup>. Согласно *КН*, небесный «Сион» (т. е. Ковчег; эти слова наш памятник повсюду употребляет как синонимы<sup>75</sup>) является «подобием» Богородицы<sup>76</sup>.

<sup>73</sup> Опять неясно происхождение имени. Похоже, что оно заимствовано от Адорама (2 Цар. 20, 24) — одного из начальников в администрации царя Давида. В *LXX* и в зависящих от нее восточных версиях Библии это имя передается иначе («Адонирам»). Если наше предположение об источнике имени Адрами верно, оно свидетельствовало бы о принадлежности и этого имени к семитскому (еврейскому? арамейскому?) субстрату греческой легенды (см. ниже, раздел 3).

<sup>74</sup> В эфиопской письменности, как и вообще на христианском Востоке, термин «жемчужина» может иметь различные христологические значения. В *КН* и еще в некоторых древних памятниках (в частности, в *Книге таинств небес и земли*) этим словом называется природа Адама, поскольку она подлежит спасению (буквально, *КН* называет ее одним словом: «спасение»): она передается через Сифа к Соломону, затем, через Иероваама, к Иоакиму, от которого и рождается Мариам — «жемчужина» в собственном смысле слова. См.: R. BEYLOT, Le thème de la perle dans quelques textes éthiopiens // *Bulletin de l'Association Guillaume Budé (Revue de culture générale)*, 4me sér., n° 1 (1972) 71–87, особ. 78–81.

<sup>75</sup> См., напр.: «Сион убо преселися к единокродному [*или*: первенцу] твоему (Соломона) и будет людем Ефиопским в спасение вечное» (слова арх. Гавриила к Соломону; гл. 68; с. *ἡ ἔ-ἡ ἔ-ἡ* / 67). Об этом словоупотреблении см.: HUBBARD, *The Literary Sources of the Kebra Nagast*, 338–339, который цитирует в связи с этим (из гл. 64) слова Соломона дочери Фараона о том, что «...мы ничему не поклоняемся, разве Святаго Бога Израилева и Госпожи нашей Сиона» («Сион» в эфиопском, как в еврейском и греческом, женского рода), однако, не может это связать ни с чем, кроме «Мати Сион» из Пс. 86, 5.

<sup>76</sup> BEYLOT, Le thème de la perle... 79.

Наконец, что касается Константинополя, или «Рима», как такового, то он достается третьему сыну Соломона Адрами, и там будет храниться третье средство спасения — Крест Господень (гл. 68; с. ፲፩ / 67).

*КН* не содержит подробного разъяснения того, какой смысл для христиан имеет Крест Господень, однако, мы можем утверждать, что и Крест, еще более непосредственно, нежели Богородица, — это Ковчег Завета. Этот смысл присутствует в агиографических легендах, связанных с Обретением Креста, известных и на эфиопской почве<sup>77</sup>, — они все повторяют историю обретения Ковчега (согласно 2 Макк. 2, 7 и пророчествам о возвращении Ковчега во времена Мессии)<sup>78</sup>, — а также и эксплицитно выражен в некоторых ранне-христианских памятниках<sup>79</sup>.

Итак, концепция *КН* весьма последовательна: каждый из сынов Соломона получает для столицы собственного царства, своего рода, Ковчег: Давид-Менелик — настоящий Ковчег Завета в Аксуме, Иеровам —

<sup>77</sup> Обобщающая статья: W. WITAKOWSKI, *Māsqāl* (II) // *Encyclopaedia Aethiopica* / Ed. by S. UNLIG. Vol. III (Hamburg, forthcoming).

<sup>78</sup> См., в частности: S. BORGENHAMMER, *How the Holy Cross was found. From Event to Medieval Legend. With an Appendix of Texts* (Stockholm, 1991) (*Bibliotheca theologiae practicae. Kyrkonveenskapliga studier*, 47) 173–178. О преданиях относительно возвращения Ковчега в мессианские времена см.: M. РЕПТ, *La cachette de l'Arche d'Alliance: à partir de la «Vie de Jérémie» 9–15 dans les «Vitae Prophetarum»* // *La littérature intertestamentaire. Colloque de Strasbourg* (17–19 octobre 1983) / Éd. A. CAQUOT (Paris, 1985) (*Bibliothèque des Centres d'études supérieures spécialisés. Travaux du Centre d'Étude Supérieures spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg*) 119–131.

<sup>79</sup> Ранее обращалось внимание на *Carmina Nisibena* XLVIII, 6 св. Ефрема Сирина (BORGENHAMMER, *How the Holy Cross was found...* 178), где кости Иосифа, переносившиеся иудеями из Египта, были названы «Крестом Жизни». Поскольку и обретение костей Иосифа перед исходом из Египта совершилось на манер обретения Ковчега, то данное место заслуживает внимания и в контексте сопоставления Ковчег / Крест. Пространный трактат о христианском почитании Креста именно как нового Ковчега, во многом аналогичного Ковчегу ветхозаветному, хотя и превосходящего его, сохранился в сирийском корпусе св. Исаака Сирина (VII в.): S. BROCK, *Isaac of Niniveh (Isaac the Syrian), «The Second Part», chapters IV–XLI* (Louvain, 1995) (*CSCO 554–555/Syr 224–225*) 43–52/53–62 (текст / пер.; Ch. XI. *On the contemplation of the mystery of the Cross...*). За этой беседой св. Исаака стоит архаичная традиция, которую еще предстоит изучить. К сожалению, связь с Ковчегом Завета как один из истоков христианского почитания Креста упускается из виду большинством исследователей христианской символики. См. особ.: E. DINKLER, *Signum Crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur Christlichen Archäologie* (Tübingen, 1967); P. STOCKMEIER, *Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomos. Ein Beitrag zum Verständnis des Kreuzes im 4. Jahrhundert* (Trier, 1966) (*Trierer theologische Studien*, 18) 192–256 (3. Abschnitt. Kult des Kreuzes).

Богородицу в Иерусалиме, Адрами — Крест Господень в «Риме» (то есть в Новом Риме). Можно заметить, что только Менелик и Адрами получают какую-либо материальную святыню. И это требует объяснения. Если бы наш текст не упоминал специально о Иерусалиме, мы могли бы считать, что локализация Креста Господня в «Риме» подразумевает всю Империю РOMEЕВ, куда входит и Иерусалим. Однако, *КН* говорит об Иерусалиме специально, но трактует его так, как будто в нем уже нет никакой материальной святыни. В то же время, Крест Господень — не в Иерусалиме, а в Константинополе. Это соответствует исторической ситуации VII и VIII вв., после захвата Иерусалима и Палестины арабами в 638 г.<sup>80</sup> В 630-е гг. главная часть Креста исчезает из Иерусалима и объявляется в Константинополе<sup>81</sup>. Именно эта часть Креста рассматривается во всем христианском мире как часть главная; именно эта часть прославилась в чуде спасения Константинополя от осады арабами в 718 г.<sup>82</sup>

### 2.3.3 *Sitz im Leben: предварительные выводы*

Итак, основа *КН* — наша «вставная новелла» — написана с позиции не византийской и ориентирована на Аксум как на первый из трех центров христианской цивилизации (второй — Константинополь, а Иерусалим — даже не второй, а третий: вся его слава — в прошлом). Теоретически такая позиция автора была возможна не только в самом Аксуме, но и в Египте<sup>83</sup>, но последнее невероятно в нашем случае: *КН* ни разу не обращается к египетским реалиям и, похоже, вовсе не замечает существования Египта. Итак, «вставная новелла» — аксумское произведение.

<sup>80</sup> Уточним, что только Иерусалим является местом пребывания Креста Господня *par excellence* до пленения Креста персами в 614 г.

<sup>81</sup> Существуют три версии этого события. Согласно Себеосу (VII в.), жители Иерусалима перед сдачей города арабам (638 г.) переправили Честное Древо в Константинополь. Согласно св. Феофану Исповеднику, это сделал сам Ираклий, покидая Сирию. Согласно св. патр. Никифору, Ираклий положил Крест в Св. Софии Константинопольской сразу по возвращении Креста из персидского плена (630 г.). См. свод данных в: A. FroLOW, *La relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte* (Paris, 1961) 193. Сообщение св. Никифора можно понимать в том смысле, что Крест сначала был положен в Св. Софии, но затем возвращен в Иерусалим; более вероятно, однако, что достаточно поздний источник св. Никифора контаминировал два события: возвращение Креста из Персии и его «эвакуацию» из Иерусалима.

<sup>82</sup> См. обзор соответствующих источников, с изданием одного из них, в: M. van EsbROECK, *Un discours inédit de saint Germain de Constantinople sur la Croix et les Icônes* // *ОСР* 65 (1999) 19–51.

<sup>83</sup> На всякий случай сделаю пояснение: меня интересует не то, в каком географическом регионе работал составитель «вставной новеллы», а лишь то, интересы какой поместной церкви и / или державы он стремился выразить.

Для датировки «вставной новеллы» *terminus post quem* — эпоха Ираклия, точнее, 630 г. (положение Креста Господня в Софии Константинопольской). *Terminus ante quem* фиксировать не удастся. Для его приблизительной оценки имеют значение два обстоятельства. Первое: память об идеологической символике, выработанной в эпоху Ираклия, все еще сохраняется; в Византии это дало бы период, примерно, до середины VIII в., но мы не в Византии, а в Аксуме, где судьба наследия эпохи Ираклия была наверняка иной<sup>84</sup>. Второе: Византия уже воспринимается как государство еретическое, но еще — не вовсе безразличное для «православных». Причем, безразличное настолько, что ее авторитетом — авторитетом (якобы) византийского по происхождению текста, нашей «вставной новеллы» — обосновывается все здание *КН* (и даже не только самой «вставной новеллы»)! Это означает либо наличие самих реальных межгосударственных связей с Византией, либо, как минимум, еще свежей памяти о таких связях, имевших весьма значительную интенсивность в VI в. Первая возможность — наличие актуальных межгосударственных связей — после 638 г. отпадает<sup>85</sup>. Остается вторая — наличие «памяти» о Византии, и памяти еще свежей. Это не дает нам возможности в датировке нашей легенды уйти слишком далеко от 638 г.

Окончательно получаем для легенды, изложенной во «вставной новелле», датировку серединой или концом VII в. как наиболее вероятную, с допущением датировки и более поздней — но вероятность более поздней датировки резко убывает со временем.

Впрочем, «окончателность» этого вывода — предварительная. Мы попытаемся его проверить и уточнить при помощи рекогносцировки на месте.

### 2.3.4 Земная реальность Аксумского Сиона

Пора, наконец, перестать делать вид, будто *КН* — наш единственный источник об Аксуме как церковном центре, и обратиться к другим

---

<sup>84</sup> См.: В. М. Лурье, Александр Великий — «Последний Римский Царь». К истории эсхатологических концепций в эпоху Ираклия // *Византиноросси́ка* 3 (в печати). О влиятельности подобных представлений за пределами Империи см., отчасти, материал этой же статьи, а также: М. Cook, The Heraclian Dynasty in Muslim Eschatology // *Al-Qantara* 13 (1993) 3–23. См. также коптский источник монофелитской эпохи (VII в.; дошла только арабская версия), прославляющий Ираклия как Нового Константина: М. van Esbrouek, L'invention de la Croix sous l'empereur Héraclius // *PdO* 21 (1996) 21–46.

<sup>85</sup> Несмотря на почти полное отсутствие источников аксумских, византийско-аксумские отношения обычно прослеживаются по источникам византийским. Но после арабского завоевания Египта Аксум, практически, исчезает из византийских источников.

источникам. Это: 1) архитектурные сооружения в их нынешнем виде и в том, что было открыто археологами; 2) литературные источники, описывающие вид этих сооружений в прошлом; 3) устные предания местного духовенства — которые могут быть сколь угодно древними. Новейший свод данных, с учетом собственных полевых исследований, недавно представила М. Хелдман<sup>86</sup>. Некоторые из этих данных относятся к подробностям литургического устройства, которые мы будем рассматривать ниже, в разд. 3, но некоторые другие рассмотрим уже сейчас.

Сейчас для нас наиболее важны три вывода Хелдман: 1) Аксум как новый церковный центр был построен царем Калемом в VI в.<sup>87</sup>; 2) он строился как Новый Иерусалим — то есть, подчеркнем, без всякого отношения к Константинополю, но, тем не менее, 3) Аксумский кафедральный собор — это новый Храм, сооруженный ради Ковчега Завета<sup>88</sup>, подобно Храму Соломонову, и поэтому он выражает ту же идеологию, что и современные ему церкви Св. Полиевкта и Св. Софии в Константинополе<sup>89</sup>. Хелдман не видит прямых связей между Аксумскими и Кон-

---

<sup>86</sup> M. HELDMAN, *Architectural Symbolism, Sacred Geography and the Ethiopian Church* // *Journal of Religion in Africa* 22 (1992) 222–241, особ. 225–229; данные этой работы были ранее опубликованы в виде реферата: EADEM, *Concepts of Sacred Space in Ethiopian Christianity and its Relation to the Early Byzantine Cult of Holy Sites in Palestine* // 15th Annual Byzantine Studies Conference, University of Massachusetts at Amherst, 27–29 October 1989: Abstracts of Papers (Madison, WI, [1989]) 7–8. См. также: EADEM, *Maryam Seyon: Mary of Zion* // *African Zion. The Sacred Art of Ethiopia* / Ed. by R. GRIERSON (New Haven—London, 1993) 70–100. Пользуюсь случаем поблагодарить Marilyn E. Heldman, Susan L. Graham и К. К. Акентьева за их помощь в работе над этим разделом.

<sup>87</sup> См.: HELDMAN, *Architectural Symbolism...* 226 и 238, п. 21. Эфипские предания противоречат друг другу относительно того, какой царь построил кафедральный собор в Аксуме, хотя некоторые называют именно Калеба. Наиболее авторитетный во многих других отношениях, хотя и поздний, летописный источник — *Liber Axumae* — называет царей Абреху и Асбеху. Однако, согласно Гетачеу Хайле, эти два царя «образовались» в результате гиперкоррекции эфипскими книжниками *pluralis majestatis* в царском имени св. Калеба Элла-Асбаха (GETATCHEW HAILE, *An Anonymous Homily in Honor of King Ellä Aṣbāha of Axum* // *Northeastern African Studies* 3 (1981) 25–37, особ. 26; см. также: С. А. Французов, «Что значит имя?» (о происхождении и значении имени Абраха: разрушение стереотипа) // В настоящем томе *XB*).

<sup>88</sup> О Ковчеге Завета см. ниже, разд. 3.2.2.

<sup>89</sup> HELDMAN, *Architectural Symbolism...* 236–237. Эта идеология названа автором «Old Testament appropriation» и определяется так: «While mimesis involves the imitation of a venerated prototype, appropriation involves taking and reworking for a new meaning or end. Thus, the Temple became a Christian church and Solomon, the builder of the Temple, was regarded as the royal patron with whom to compete» (с. 236).

стантинопольскими архитектурными проектами VI в., но справедливо указывает на общий источник тех и других — строительство первых христианских соборов (в Тире и в Иерусалиме), истолкованное Евсевием Памфилом именно в смысле совершения императором Константином дела нового Соломона.

Первый вывод нас не удивляет: VI в. — это время тех *исторических* событий, переосмыслением которых в более позднем и изменившемся *историческом контексте* занимается КН. Если исторический прототип самого главного события КН — создания эфиопского Сиона — оказывается лежащим в той же эпохе, то лучшего совпадения трудно было бы ожидать.

Третий вывод интересен, в первую очередь, тем, что он сделан без обращения к КН. Независимо от того, насколько строители Аксума в VI в. могли ориентироваться на аналогичные постройки в Константинополе, коль скоро существовало, как минимум, типологическое сходство, автор КН, глядя из своей, более поздней эпохи, совершенно правильно адресовался к Св. Софии как к «контрагенту» Аксумского собора.

Второй вывод Хелдман представляет наибольший интерес. На нем мы остановимся подробнее.

#### 2.3.4.1 Каков был Иерусалим, который «транслировался» в Аксум?

Идея *translatio Hierosolymi* широка: вероятно, нет такой христианской цивилизации, которая бы этим не занималась. Однако, под «Иерусалимом» всегда подразумевалось разное — поскольку разной бывала историческая реальность того «Иерусалима», который был дорог разным христианским культурам<sup>90</sup>. Наблюдения Хелдман и ее предшественников позволяют сказать, что же именно «транслировалось» в Аксум под видом Иерусалима. Мы остановимся на двух объектах<sup>91</sup>.

---

<sup>90</sup> Я попытался это показать на одном примере: В. М. Лурье, Три Иерусалима Лалибелы: интерпретация комплекса церквей Лалибелы в свете данных его *Жития* // FS Stanislaw Kur / Ed. M. STAROWEJSKY (Warszawa, forthcoming).

<sup>91</sup> Хотя Хелдман выделила три: третий — «стопа» Господня, (согласно *Liber Axumae*, след, оставленный на Аксумской горе явившимся св. Калэбу Христом для указания места будущего собора): HELDMAN, *Architectural Symbolism...* 228. Хелдман сопоставляет ее «стопе» на Горе Елеонской на месте Вознесения, упоминаемой ок. 685 г. паломником аббатом Адомнаном. У меня нет уверенности в оправданности такого сопоставления — хотя бы потому, что Аксумский памятник с Вознесением никак не связан. Явление подобных «стоп» на месте будущих церквей и монастырей — довольно распространенный феномен, хотя еще, к сожалению, не изученный.



### 2.3.4.1.1 Церковь Сиона

Прежде всего — это Ковчег Завета, который хранится в церкви Сиона. И то, и другое сохраняется в Аксуме до сих пор, хотя церковное здание было построено заново и по другому плану после того, как древняя церковь Сиона была разрушена мусульманами в 1535 г.; тем не менее, сохранился и был исследован археологами ее фундамент, а также осталось ее краткое описание, сделанное незадолго до разрушения (между 1520 и 1526 гг.) о. Франциско Альваресом<sup>92</sup>. Из этих данных можно заключить, что церковь «Мати наша Сиона» (ср. Пс. 86, 5<sup>93</sup>) строилась как копия Иерусалимской базилики на Св. Сионе (освященной в 394 г. и разрушенной в 614 г.), с соблюдением даже пропорций здания; ниже мы дополним это некоторыми наблюдениями о судьбе Ковчега Завета в христианском Иерусалиме<sup>94</sup>.

Иерусалимский культ Св. Сиона и находящегося в нем Ковчега переносится в Аксум в VI в. — именно тогда, когда в самом Иерусалиме он оказывается в центре борьбы между монофизитской и православной

<sup>92</sup> F. Alvarez, *Prester John of the Indies, a True Relation of the Lands of the Prester John, being the narrative of the Portuguese Embassy to Ethiopia in 1520* / Eds. G. F. BECKINGHAM, G. W. B. HUNTINGFORD. Vols. I, II (Cambridge, 1961) (Hakluyt Society, 2nd ser., 114, 115); vol. I, 151–153; D. BUXTON, D. MATTHEWS, *The Reconstruction of Vanished Aksumite Buildings // Rassegna di studi etiopici* 25 (1971—1972) 53–77, figs. 1–37, esp. 66–76, figs. 19–37.

<sup>93</sup> Таково древнее и употребительное до сих пор название церкви, соответствующее надписи в алтаре. Есть и второе название: Мария Сионская. См.: M. E. HELDMAN, *Maryam Seyon...* Почитание персонифицированной Церкви развивалось еще в Ветхозаветную эпоху и было воспринято ранним христианством именно как почитание «Мати-Сиона» (Пс. 86, 5). Впоследствии, но еще ранее VI в., эту традицию вобрало в себя почитание Богородицы. К сожалению, до сих пор не появилось систематического исследования истории этих трансформаций. В качестве одного из подступов к теме можно рассматривать монографию (впрочем, почти лишенную собственно богословского содержания): E. McEWAN HUMPHREY, *The Ladies and the Cities. Transformation and Apocalyptic Identity in Joseph and Aseneth, 4 Ezra, the Apocalypse and The Shepherd of Hermas* (Sheffield, 1995) (*Journal for the Study of Pseudepigrapha*. Supplement Series, 17).

<sup>94</sup> HELDMAN, *Architectural Symbolism...* 228. Дата освящения базилики выясняется из проповеди св. Иоанна II Иерусалимского к этому дню, о которой см. ниже, разд. 3.1.1. Как мы отчасти увидим ниже, сходство шло значительно дальше, чем это отмечено у Хелдман: прежде всего — наличие Ковчега Завета и в самой Иерусалимской базилике; кроме того (и об этом мы не сможем сказать подробно в рамках настоящей работы), странная структура Аксумского храма, имевшего «семь часовен» (Альварес) соответствует не менее странным восьми «кругам» Иерусалимской базилики, что все вместе восходит к дохристианским структурам, которым я надеюсь посвятить специальную работу.

партиями: когда св. император Юстиниан «переориентирует» важные богослужебные обряды, связанные с церковью Сиона, на построенную им неподалеку «Новую» церковь Богородицы — «Неа» (543 г.), а почти все традиционные атрибуты Сиона как «матери церквей» начинают (в халкидонитской традиции) усваиваться Анастасису. Начиная с VI в., особое предпочтение, оказываемое Сионской базилике в ряду прочих иерусалимских святынь — несомненный признак антихалкидонитской ориентации<sup>95</sup>. В Аксуме это тем более заметно, что, судя по всему (то есть и по археологии, и по литературным источникам), в нем не было построено никакого эквивалента комплексу Мартирия-Анастасиса.

Подобное исключительное почитание Сиона и игнорирование Мартирия-Анастасиса вполне адекватно отражается и в *КН*.

#### 2.3.4.1.2 Церковь Св. Софии — она же «церковь Дев»?

Аксумский Сион имеет еще одну интересную особенность. Согласно *Liber Axumae*, в Аксуме была построена еще одна значительная церковь, стоящая там и до сих пор, — Церковь Дев (ጊፍጊል: ደፍጊል). Хелдман считает ее отражением женского монастыря рядом с Сионом, о котором упоминает (в конце VI в.) паломник из Пяченцы, но мне это кажется совершенно невероятным<sup>96</sup>.

Гораздо вероятнее, на мой взгляд, другое: прототип церкви Дев — церковь Св. Софии в Иерусалиме, посвященная Успению Божией Матери (в отличие от Константинопольской, посвященной Рождеству Христову). История посвящения этой церкви связывается с агиографическими легендами о Св. Софии<sup>97</sup>. Беда, однако, в том, что в агиографическом «досье» св. Софии или, точнее, монофизитских свв. Софий, все еще зияют огромные лакуны, и это не дает нам пока прийти к однозначным

<sup>95</sup> См. подробно: VAN ESBROECK, *Le saint comme symbole*; IDEM, *Aux origines de la Dormition de la Vierge*; Лурье, Три Иерусалима Лалибелы... Многие частные вопросы, касающиеся роли иерусалимского Сиона для разных христианских конфессий в V в. и позднее, остаются дискуссионными. Благодарю С. Шумейкера (Stephen J. Shoemaker) за плодотворную дискуссию по этим темам.

<sup>96</sup> HELDMAN, *Architectural Symbolism*... 228. Предположение невероятно не столько потому, что монастырь был явно халкидонитский, сколько потому, что нет ни малейшего основания думать, будто в нем самом находилась какая-либо святыня. Совершенно напротив: это было одно из типичных для Святой Земли монашеских поселений *около* уже имеющихся святынь. Значит, здесь просто не было предмета для «копирования» в каком-либо «Новом Иерусалиме».

<sup>97</sup> VAN ESBROECK, *Le saint comme symbole*. 132–134, 136–138. См. также: IDEM, *La Dormition chez les coptes // Actes du IV<sup>e</sup> Congrès copte. Louvain-la-Neuve, 5-10 septembre 1988 / Éd. par M. RASSART-DEBERGH, J. RIES. II (Louvain-la-Neuve, 1992) (Publications de l'Institut orientaliste de Louvain, 41) 436–445 [= IDEM, *Aux origines de la Dormition de la Vierge*. XI].*

выводам. Общим прототипом монофизитских легенд является мученичество IV в. (Софии и трех ее дочерей), распространенное по всему христианскому миру, включая и Эфиопию<sup>98</sup>. Монофизитских легенд сейчас известно две, но едва ли наше «досье» достаточно репрезентативно. «Коптская» (по происхождению иерусалимская) легенда, которую изучал о. М. ван Эсбрук, датируется им эпохой императора Анастасия — ок. 500 г. Скончавшаяся монахиней в Иерусалиме знатная вдова София завещает свою правую веру своим детям в Константинополе, а в ее бывшем столичном доме, по обетованию Богородицы, будет устроена «на все века» главная церковь Империи — храм Св. Софии. Эта легенда очень ясно дает понять связь между Иерусалимом и еще доюстиниановской Св. Софией константинопольской, а также, менее эксплицитно, связь между двумя храмами Св. Софии — Константинопольским и Иерусалимским. Однако, в этой легенде, в отличие от ее более древнего прототипа, уже не действуют никакие девы. Девы вновь обнаруживаются в легенде, известной только из эфиопского Синаксаря, которая обычно выпадает из поля зрения историков агиографической «софиологии». Согласно преданиям местного духовенства, которые существуют поныне, но впервые были записаны еще о. Альваресом в 1520-е гг., героиням именно этой легенды посвящена еще одна эфиопская церковь Дев — в комплексе Лалибелы<sup>99</sup>. Эти мученицы — 50 дев во главе со своей игуменьей Софией — пострадали в Эдессе от Юлиана Отступника, проходившего через Эдессу на пути в Персию. Сирийский и даже именно эдесский колорит легенды соответствует специфическому колориту Лалибелы — как Нового Иерусалима, но, в то же время, Новой Эдессы (Роха = Эдесса — это и одно из названий города Лалибела)<sup>100</sup>. История дев имеет очевидные параллели с мученичеством св. Рипсимии и с нею

<sup>98</sup> В Эфиопском Синаксаре память 30 terra = 25 января. См. подробнее: М. Е. HELDMAN, *Wise Virgins in the Kingdom of Heaven: a Gathering of Saints in a Medieval Ethiopian Church* // *Source. Notes in the History of Art* 19 (2000) 6–12.

<sup>99</sup> См.: М. Е. HELDMAN, *Legends of Lalibala. The development of an Ethiopian pilgrimage site* // *Res: anthropology and aesthetics* 27 (1995) 25–38, особ. 26–27. Эфиопское житие известно только в синаксарной редакции под 10 хедара = 6 ноября (G. COLIN, *Le Synaxaire éthiopien. Mois de Hedar* // *PO* 44.3 [N 199] (1988) 280–283); никаких сведений о неэфиопских версиях нет. В безуспешных поисках сирийского прототипа Хелдман обращалась к помощи С. П. Брока.

<sup>100</sup> О Лалибеле как Новом Иерусалиме см. подробно: ЛУРЬЕ, Три Иерусалима Лалибелы... О том же церковном комплексе как Новой Эдессе см.: HELDMAN, *Legends of Lalibala*... «Эдесский» агиографический «пейзаж» был написан поверх более древнего и более близкого к Аксуму фона: это очень наглядно демонстрирует важнейшая святыня комплекса — Амда Берхан (см. следующее прим.), на котором, как утверждают, написано послание Христа царю Авгарю (проверить это нет возможности, т. к. столп всегда задрапирован плотной тканью).

50 дев в Армении, и, надо сказать, это не единственная родственная черта между нашими эфиопскими и кавказскими агиографическими материалами<sup>101</sup>. Едва ли эта третья легенда о св. Софии могла иметь отношение к Аксуму: она для этого слишком «эдесская». Но наличие во втором эфиопском Новом Иерусалиме — Лалибеле — еще одной «церкви Дев», посвященной именно (духовной) «матери» дев св. Софии, свидетельствует сразу о двух вещах: копирование из Иерусалима предполагало (для комплекса Лалибелы) копирование и церкви Св. Софии в том числе, причем, посвящение церкви осмыслялось — вразрез с коптской легендой — как церковь Дев. В Аксуме мы также видим Новый Иерусалим и церковь Дев. Поэтому, не зная точно агиографической мотивации такого посвящения аксумской церкви, я все же решаюсь предположить, что ее прототип — церковь Св. Софии в Иерусалиме, а соответствующая агиографическая легенда была связана со св. Софией как матерью (в телесном или в духовном смысле) дев.

Коптская легенда о св. Софии проливает свет на еще доюстиниановскую предысторию взаимоотношения двух «Святых Софий» — храмов константинопольского и иерусалимского. В Аксуме мы нашли, и то не без труда, следы только одной Св. Софии — иерусалимской. Поэтому мы не можем сказать, была ли опосредована изначально связь этих двух «Софий» Константинополем. Однако, как бы ни обстояло дело изначально, в *КН* такая связь проведена, и, как мы теперь видим, это было сделано не произвольно, а в соответствии с реально существовавшими агиографическими преданиями монофизитского мира.

### 2.3.5 Выводы

1. Археологические и другие данные, находящиеся за пределами *КН*, также представляют Аксум как монофизитский Новый Иерусалим, построенный именно в VI в.

---

<sup>101</sup> См., в первую очередь, предания относительно столпа света, отмечающего место для нового Сиона: так было явлено место для Сионского собора в Аксуме, ср. также тронное имя царя, вернувшего церковный центр Эфиопии из Лалибелы в Аксум, — «Амда Сион» («Столп Сионский»). В центральном храме комплекса Лалибелы (церкви Марии) также находится некий столп, называемый «Амда Берхан» («Столп Света») — так и хочется назвать его не по-эфиопски, а по-грузински: «Свети Цховели» («Животворящий [букв. «Живой»] Столп») ... Впервые данный «столп света» появляется в некоторых (достаточно ранних, т. к. засвидетельствованных даже в несторианской традиции) версиях видения Константина. См.: M. VAN ESBROECK, L'opuscule sur la Croix d'Alexandre de Chypre et sa version géorgienne // *Bedi Kartlisa* 37 (1979) 102–132, особ. 129–131; дополнительно: IDEM, Primauté, patriarchats, catholicossats, autocéphalies en Orient // *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del symposium storico-teologico, Roma, 9–13 ottobre 1989* / A cura di M. Maccarone (Città del Vaticano, 1991) (Atti e documenti, 4) 493–521, особ. 518.

2. Устройство этого Нового Иерусалима обнаруживает большое сходство с Константинополем — но, скорее, с еще доюстиниановским Константинополем Анастасия.

3. *КН* содержит более позднее легендарное переосмысление событий VI в. К числу таких переосмысленных событий, без сомнения, следует отнести в первую очередь само основание Аксума как церковного центра Эфиопии и Нового Иерусалима.

4. О прямых связях между двумя «Новыми Иерусалимами» — Аксумом и Константинополем — мы можем судить только из *КН*, концепцию которой нельзя, если не появится дополнительных к тому оснований, экстраполировать в VI в., хотя и нельзя исключить такую возможность в принципе.

Наконец, напомним еще один вывод, сделанный ранее (разд. 2.1): создание Константинопольской Софии как нового Храма Соломона имело самое серьезное литургическое «обеспечение». Создатели Св. Софии следовали какой-то не ими выдуманной, а достаточно древней традиции, восходившей каким-то образом к ветхозаветным временам. Более широкий исторический контекст, к которому мы только что обращались, должен только усилить этот вывод. Мы теперь видим, как много значило для Иерусалима и для Новых Иерусалимов IV—VI вв. преемство с Храмом Соломона: это был важнейший знак аутентичности веры тех, кто мог претендовать на подлинность находившихся у них реликвий.

На этом мы, наконец, прервем «перевод» агиографической легенды из *КН* и обратимся теперь непосредственно к ее языку — «агиографическому субстрату». Все предыдущие рассуждения нам были нужны для того, чтобы знать, что в *КН* мы имеем дело с каким-то достаточно древним историческим материалом, пусть и весьма деформированным, — но не с чистой фантазией эфиопских книжников.

### 3. СОЛОМОН И ЦАРИЦА САВСКАЯ: АГИОГРАФИЧЕСКИЙ СУБСТРАТ *КН*

Центральный сюжет *КН* — посещение Соломона царицей Савской, рождение у них сына Менелика и, наконец, похищение последним Ковчега Завета и водворение его в Аксуме<sup>102</sup>.

<sup>102</sup> Единственная попытка систематического анализа соответствующих мотивов предпринята в диссертации: HUBBARD. *The Literary Sources of the Kebra Nagast*. Ch. III. Rabbinical Sources (p. 140–183); ch. IV. Apocryphal Sources (p. 184–216); ch. V. Patristic Sources (p. 217–277); ch. VI. The Queen of Sheba-Menelik Cycle (p. 278–350). В названии каждой этих глав и всей диссертации слово «sources» было бы правильнее заменить на «parallels»; автор нигде не доказывает, что имело место использование соответствующих произведений в качестве источников.

Аллегорический смысл рассказа формулируется эксплицитно в нем самом. «Имя Соломон означает, на сокровенном языке, по пророческому толкованию, Христос (አሰሙ: ስለ-ጥን: ብሄል: በሰው-ር: ነር: በፍካሬ: ትንቢት: ክርስቶስ: ብሄል:). Как Соломон построил Храм Божий, так и Христос воскресил Свою плоть и сделал ее Церковью<sup>103</sup>...» (и т. д.) (гл. 66; с. ፪፯–፪፰/62–63). Как само отождествление Соломона со Христом, так и его главный мотив — храмовладельство того и другого — является для раннехристианской и даже ранневизантийской экзегетики типичным; не исчезло оно и в более поздней традиции<sup>104</sup>. Оно присутствует и в *Одах Соломона*, восходящих, приблизительно, к той же традиции, что и надпись на «чаше Соломона»<sup>105</sup>. Мотив столь распространен, что трудно его локализовать, хотя и видно, что он восходит к самым ранним временам.

Другие мотивы центрального сюжета *КН* не столь легко соотносятся с тем, что мы знаем о раннем христианстве. Но знание о том, что имя «Соломон» в *КН*, как и, например, в *Одах Соломона*, является христологическим титулом, даст нам некий ключ.

<sup>103</sup> Букв., «христианским домом», что по-эфиопски точно соответствует «Церкви».

<sup>104</sup> Обобщающая работа: R. HANIG, Christus als «wahrer Salomo» in der frühen Kirche // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 84 (1993) 111–134. Автор любезно мне сообщил копию одной неучтенной им в данной статье заметки (с интересными данными о восприятии этой темы на средневековом Западе): J. G. FREIRE, Verus Salomon // *Humanitas* [Coimbre] 29–30 (1977–1978) 232–234. Материал негреческого христианского Востока учтен минимально, *КН* не упоминается. Обычно Соломон отождествляется со Христом, главным образом, на основании Пс. 71, где говорится о божественном Мессии (особ. ст. 17), упоминается о дарах Ему от Савы (ст. 10, ср. ст. 15), но весь псалом имеет надписание *О Соломоне*. Соломон в тексте псалма не назван, но зато в первом же стихе (*Боже, суд Твой царице даждь и правду Твою сыну царице*) упомянут мессианский титул «сын царицы» (т. е. Сын Давидов). В христианской экзегетической традиции это служит основанием для уподобления Соломона Христу именно как Первенца (Единородного Сына) Отца.

<sup>105</sup> См.: Лурье, Чаша Соломона и Скиния в Сионе. Часть 1. Некоторые из *Од Соломона* явным образом произносятся от первого лица Мессии, что обычно ставило современных толкователей в недоумение. Однако, в недавнем исследовании показано, что «Соломон» в этом произведении означает, собственно, «Человек покоя»: M. FRANZMANN, The Odes of Solomon, Man of Rest // *OCP* 51 (1985) 408–421. В то же время, мы видим, что в экзегетике, устанавливающей тождество между Соломоном и Христом, один из важнейших мотивов этого (например, у Оригена, но еще и у св. Ириния Лионского (*Против ересей*, IV, 27, 1)) — значение имени «Соломон» (от слова «мир» или «покой»): HANIG, Christus als «wahrer Salomo»... 126–127, 132. Поэтому Францман оставалось сделать только один шаг, чтобы через имя «Соломон» открыть христологию *Од*.

### 3.1 Царица Савская: «Македа» и Церковь

Имя царицы Савской в *КН* давно привлекает внимание своей загадочностью: Македа. Это имя не встречается больше ни в одном памятнике ни на одном языке<sup>106</sup>. В самом тексте *КН* содержится довольно любопытное объяснение, которое, однако, приходится целиком отнести на счет редактора арабской версии (одного из источников?) *КН*<sup>107</sup>. Современными учеными было выдвинуто только две гипотезы; одна принадлежит Э. Уллендорфу, другая — П. Александру<sup>108</sup>. Обе предполагают, что до нас дошел испорченный вариант имени. По Уллендорфу, исходная форма была «Кандака» (ср. Деян. 8, 27); траекторию искажения он реконструирует как  $\text{ማከጻ}$ : или  $\text{ማከጻ}$ :<sup>109</sup> ←  $\text{ቅንደክ}$  /  $\text{ሕንደክ}$  /  $\text{ሀንደክ}$ :, считая все изменения случайными. Александр связывал форму имени с Александром «Македонским», также подразумевая случайность всех последующих искажений<sup>110</sup>. Впрочем, надо уточнить, что обе эти гипо-

<sup>106</sup> Не считая, разумеется, эфиопских текстов, зависимых от *КН*. Ср. одно из последних исследований о различных легендах, связанных с Царицей Савской (где рассматривается иудейский и мусульманский материал, без учета *КН*): J. LASSNER, *Demonizing the Queen of Sheba. Boundaries of Gender and Culture in Postbiblical Judaism and Medieval Islam* (Chicago—London, 1993) (Chicago Studies in the History of Judaism). Относительно имени «Македа» см.: J. TUBACH, *Die aksumitische Lokallegende. Die «Königin des Südens» und das Schlangengeheuer // Horizonte der Christenheit. FS für Friedrich Heyer zu seinem 85. Geburtstag* / Hrsg. von M. KOHLBACHER, M. LESINSKI (Erlangen, 1994) (*Oikonomia*, 34). 78–90, особ. 79, Anm. 8. Коллективный труд: *Die Königin von Saba. Kunst, Legende und Archäologie zwischen Morgenland und Abendland* / W. Daum, hrsg. (Stuttgart—Zürich, 1988), содержащий, в частности, главу R. PANKHURST, *Die Königin von Saba in der äthiopischen Tradition* (S. 111–116), — представляет собой научно-популярную публикацию без всякой претензии на научное значение.

<sup>107</sup> Македа получила свое имя по предвидению Божию, якобы потому, что она имела не соглашаться с различными уклонениями от истинного богопочитания в язычество, говоря при этом «Не то (добро)...» —  $\text{አኮ} : \text{ከመከ} : (\text{ሠናደ} :)$ , т. е.  $\text{ኢኦ}$  (гл. 91; с.  $\text{፻፳፫}$ – $\text{፻፳፬}$  / 97).

<sup>108</sup> Обе гипотезы изложены в: E. ULLENDORFF, *Ethiopia and the Bible. The Schweich Lectures of the British Academy 1967* (London, 1968) 142–143.

<sup>109</sup> В рукописях *КН* нередко встречается и форма  $\text{መከጻ}$ . Ясно, что особой точности в передаче гласных нет.

<sup>110</sup> Соотнести «Македу» с Александром Македонским Александра побуждало, вероятно, известное сходство царских генеалогий между *КН* и Апокалипсисом пс.-Мefодия. Впрочем, он тут следовал одним из проторенных путей (см. след. прим.). Надо заметить, что Македа стоит у основания как раз той генеалогической ветви, которая не имеет отношения к потомкам Александра Македонского — царям «Рима». К тому же, в генеалогиях *КН* Александр Македонский вообще не упоминается (царь Рима, на дочери которого женится сын Соломона Адрами, носит имя Валтасар).

тезы интенсивно обсуждались уже в 1870-е гг., когда *КН* впервые была введена в научный оборот<sup>111</sup>.

Мне представляется, что имя «Македа» не является, собственно говоря, искаженным, и может быть понято не гипотетически, а вполне строго. Для этого нужно определить его место в контексте его собственной традиции — традиции, отождествляющей Христа и Соломона.

### 3.1.1 Брак Соломона — брак Христа: Македа и Церковь

В традиции представления Христа как нового Соломона, поскольку она прослеживается у церковных авторов (начиная с Оригена), царица Савская служит образом Церкви. В этой традиции явно подразумевается какая-то форма бракосочетания Соломона с царицей (о чем Библия умалчивает), так как проводятся аналогии именно с бракосочетанием Христа и Церкви. Ориген особенно подробно трактует этот сюжет в своем толковании на *Песнь Песней*. Христианские авторы подчеркивают,

---

<sup>111</sup> Обзор ранних дискуссий см. в: Rösch, *Die Königin von Saba...* 554–558. Интересно, что мысль о происхождении «Македы» от Александра Македонского впервые пришла в голову A. von Gutschmid'у, который поделился ею с автором цитируемой статьи 6 мая 1878 г.; но уже в августе фон Гутшмид переменил свое мнение в пользу «Кандаки», тогда как Рёш остался при «македонской» гипотезе (Rösch, *Die Königin von Saba...* 557–558). Последняя тогда обосновывалась следующим образом. Византийский историк Михаил Глика (конец XII в.) упоминает о браке Александра Македонского с овдовевшей «Кандакией» (тогда как в *Романе об Александре* пс.-Каллисфена речь идет только об их встрече). За этим упоминанием у Глики пытались увидеть александрийский христианский источник (особую редакцию пс.-Каллисфена) с антииудейской направленностью, современный антииудейским войнам в Аравии в нач. VI в., в котором Александр идентифицировался с Соломоном, а «Кандакия» — с Царицей Савской (Rösch, *Die Königin von Saba...* 555)... В действительности, Александр Македонский «блистает» в *КН* именно своим полным отсутствием. Хуже того: царь Рима, вступивший в свойство с Соломоном, носит малосимпатичное (если вспомнить о его библейских корнях) имя Валтасара. На фоне очевидного присутствия в *КН* реальных историко-эсхатологических концепций, заимствованных из Византии, можно задаться вопросом, не стал ли Александр Македонский, упоминавшийся в греческом *Vorlage* соответствующей части *КН*, жертвой какого-нибудь анти-византийского редактора или составителя *КН*? Это тем более вероятно, что династия Ираклия закрепила представление об Императоре Ромеев как о Новом Александре (см.: ЛУРЬЕ, Александр Великий..., а также: G. J. REININK, *Alexandre et le dernier empereur du monde: les développements du concept de la royauté chrétienne dans les sources syriaques du septième siècle // Alexandre le Grand dans les littératures occidentales et proche-orientales. Actes du Colloque de Paris, 27–29 novembre 1997* (Paris, 1999) 149–159). Таким образом, в VII или в VIII в. Александр Македонский мог слишком тесно ассоциироваться с *современным* Императором.



что царица проображает Церковь *от языка*, чем указывается на отвержение иудеев<sup>112</sup>; однако, последний момент едва ли был исконным для этой традиции, корни которой надо искать глубже — еще в предхристианском иудейском мире.

Литургически и топографически указание на брак Соломона и *Песнь Песней*, в контексте типологии брака Христа и Церкви отсылает нас к богослужению Сионской горницы в Иерусалиме. Соответствующий иерусалимский материал сохранился — хотя и весьма отрывочно.

Речь идет, как минимум, о двух источниках. Первый из них — насыщенная литургическими подробностями проповедь св. Иоанна II Иерусалимского на освящение церкви Св. Сиона в 394 г.<sup>113</sup> Проповедник описывает литургическое устройство церкви, разделенной на восемь «кругов». Каждый из кругов имеет и собственное «типологическое» значение. Восьмой «круг» — последний и самый главный. Это и «храм Соломона», и «храм Зоровавелев, егоже Иисус сын Иоседеков повтори» (гл. 86; с. 302/124). Но, вместе с тем, данный круг — это и брачный чертог «нового благовещения», того брака, в котором «невеста — Церковь, и жених — Христос» (перефразировано Еф. 5, 32) (гл. 87; с. 302/124). Сию невесту предузрел Соломон, воспев этот брак в *Песни Песней*, которая по этому случаю обильно цитируется (гл. 88; с. 303/124). Наконец, это «горница», в которую приходит Дух Святой, чтобы сделать нас храмом Святаго Духа (1 Кор. 6, 19; приводится еще много библейских цитат о даровании Св. Духа собранию верных; гл. 89; с. 303/124–125), в которой невозможно не признать Сионскую горницу — тем более, что проповедь произносится при освящении церкви на Св. Сионе<sup>114</sup>.

Есть основания полагать, что и архитектурно Аксумская церковь Св. Сиона повторяла литургическое устройство Сионской горницы. Непосредственного архитектурного сходства могло и не быть, но, вероятно,

<sup>112</sup> HANIG, Christus als «wahrer Salomo»... 130–132.

<sup>113</sup> Сохранилась только в армянской версии. См.: M. VAN ESBROECK, Une homélie sur l'Église attribuée à Jean de Jérusalem // *Mus* 86 (1973) 289–304 (армянский текст с паралл. лат. пер.); IDEM, Jean de Jérusalem et les cultes de S. Étienne, de la Sainte-Sion et de la Croix // *AB* 102 (1984) 99–134 (франц. пер., с уточнениями по отношению к лат., с историко-агиографическим анализом). При ссылках (далее в тексте) мы будем сначала указывать стр. армянского текста, а потом (через косую черту) — франц. пер.

<sup>114</sup> Что и не проходит мимо внимания издателя (VAN ESBROECK, Jean de Jérusalem... 124, n. 101). Далее, из обращения к присутствующим строителям храма (гл. 92; с. 303/125), о. ван Эсбрук выводит предположение «...qu'à l'ancienne église de Sion fut ajouté un octogone supplémentaire, qui fait office de couronnement de la plus ancienne église de Jérusalem» (VAN ESBROECK, Jean de Jérusalem... 125, n. 102).

имело место воплощение в архитектуре — пускай, и неодинаковой — весьма близких литургических функций<sup>115</sup>.

Итак, типология брака Соломона с Царицей Савской как брака Христа и Церкви имела литургическую и топографическую «реализацию» в церкви Св. Сиона в Иерусалиме. Эта церковь была также «типологически» Храмом Соломона, то есть первым Храмом, а заодно и Храмом Зоровавеля — то есть вторым Храмом. — Это несмотря на то, что руины второго Храма любой желающий мог видеть вовсе не на Сионе, а на Храмовой горе<sup>116</sup>.

Впрочем, наш первый источник не содержит прямой ссылки на историю Соломона и Царицы Савской. Такая ссылка имеется в другом источнике — также представляющем иерусалимское предание о Сионской горнице, однако, в гораздо более древней форме. Речь идет о *Житии* пророка Исаии из так называемых *Vitae prophetarum*, или, согласно греческому названию этого памятника, сохранившегося по-гречески и во многих восточных версиях, — *Имена пророк и откуда суть и где умроша и како и где погребошася*<sup>117</sup>. Это произведение сохранилось только в христианской среде, но, как теперь считается общепризнанным, оно

<sup>115</sup> См. выше, прим. 94.

<sup>116</sup> Мы сейчас не будем задерживать внимание на этом примечательном факте. Он объясняется тем, что для той иудейской среды, из которой вышло христианство, Храм хотя и не потерял своего значения полностью, но уступил значение главного святилища некоему богослужебному зданию, построенному на горе Сион. Заодно и само название «Сион» в христианской традиции прочно связалось с современным Сионом, перестав связываться с Храмовой горой. В качестве введения в эту проблематику см.: H. BUSSE, G. KRETSCHMAR, *Jerusalem Heiligtumstraditionen in altkirchlicher und frühislamischer Zeit* (Wiesbaden, 1987) (*Abhandlungen des deutschen Palästinavereins*, [6]), — и, кроме того: B. PIXNER, *Die apostolische Synagoge auf dem Zion* // IDEM, *Wege des Messias und Stätten der Urkirche. Jesus und das Judentum im Licht neuer archäologischer Erkenntnisse* / Hsbg. von R. RIESNER (Gießen, 1994<sup>2</sup>) (*Studien zur Biblischen Archäologie und Zeitgeschichte*, 2) 287—326, а также другие статьи этого же сборника.

<sup>117</sup> Доводы в пользу еврейского оригинала в основе дошедшей греческой версии (и сделанных с нее нескольких иноязычных христианских версий) вместе с изд. текста: Ch. C. TORREY, *The Lives of the Prophets*. Greek Text and Translation (Philadelphia, 1946) (*Journal of Biblical Literature*. Monograph Series, 1). Здесь же, без абсолютной уверенности, предлагается датировка I в. Ср. также: D. R. A. HARE, *The Lives of the Prophets* // *The Old Testament Pseudepigrapha* / Ed. by J. H. CHARLESWORTH. Vol. II (London, 1985) 379—399. Критическое изд. всех версий готовится в *Corpus Christianorum*. Ser. *Apocryphorum*. Полезное сопоставление всех разночтений на всех языках по всему тексту и синопсис всех редакций, а также очень подробный комментарий дается в труде Анны-Марии Швемер: A. M. SCHWEMER, *Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden. Vitae Prophetarum*. Bde I–II (Tübingen 1995, 1996) (*Texte und Studien zum antiken Juden-*

восходит к дохристианскому иудейскому миру, предположительно, I в. по Р. Х. Само собой, что такой возраст сборника предполагает еще большую древность входящих в него отдельных преданий. Вопрос о языке оригинала — семитском (еврейском? арамейском?) или греческом — остается спорным; в последние годы, похоже, складывается научный консенсус в пользу греческого. Для нас, однако, важен не столько язык, на котором был составлен сборник, сколько язык той среды, в которой вырабатывались отразившиеся в нем богословские концепции, — а этим языком был, вне всякого сомнения, еврейский. Традиции этой среды были отвергнуты талмудическим иудаизмом, но зато приняты христианством, — причем, в качестве весьма и весьма авторитетных; это видно, в частности, по обилию христианских версий и списков памятника (среди прочих версий имеется и эфиопская<sup>118</sup>).

Интересующее нас сообщение *Жития* пророка Исаии состоит в следующем (даю буквальный пер. с греч. на слав.): «Соломон бо сотвори гробы, Давиду описавшу (τοῦ Δαυὶδ διαγράφαντος)<sup>119</sup>, к востокам Сиона, яже иматъ вход от Гаваона, отстояще града поприщ двудесяти, и со-

tum, 49–50). Автор атрибутирует основу памятника иудейской среде до разрушения Иерусалима, не позднее середины I в., а христианские наслоения датирует близким временем (до сер. II в., вероятно, эпоха Бар-Кохбы). Вопреки Торри, наиболее вероятным языком оригинала считается греческий. Вопрос о *Sitz im Leben* остается нерешенным. Никаких особенно точных хронологических «привязок» указать не удастся (Bd. I, S. 50–71). Какова бы ни была точная хронология, богословские представления указанного произведения принадлежат дохристианскому периоду. Мнение Швемер о том, что автор мог принадлежать к фарисейской среде, т. к. в произведении нет элементов зилотского мировоззрения (Bd. I, S. 70–71), высказано ею самой без всякой настойчивости. Лично мне представляется наиболее вероятной атрибуция священнической среде, т. е. по определению не фарисейской; см. подробно: Лурье, Чаша Соломона и Скиния в Сионе. Часть 1 (разд. 1.1.13.3).

<sup>118</sup> Ее издание: М. А. Книвв, *The Ethiopic Version of the Lives of the Prophets: Ezekiel and Daniel* // *BSOAS* 43 (1980) 197–206, pls. I–III; *idem*, *The Ethiopic Version of the Lives of the Prophets, II: Isaiah, Jeremiah, Haggai, Zachariah, Malachi, Elijah, Elisha, Nathan, Ahijah, and Joel* // *BSOAS* 48 (1985) 16–41, pls. I–VI. *Житие* Исаии: с. 22 (текст), 23 (пер.), 23–24 (варианты и прим.). Перевод, по мнению издателя, сделан с греческого, хотя и с использованием сирийской версии; см.: с. 198–199 (части I), 19 (части II); в 1985 г. издатель выражается более острожно, допуская и возможность перевода с сирийского, но наиболее вероятным ему кажется одновременное использование эфиопским переводчиком греческого и сирийского текстов. Следов влияния на эфиопский перевод арабской версии *Vitae prophetarum* не обнаруживается. Это заставляет датировать перевод аксумским периодом эфиопской истории.

<sup>119</sup> Т. е. по предварительному проекту Давида. В данном случае на Сион переносится традиция, первоначально относившаяся к Храму: 1 Пар. 28, 11–13.

твори извилисто здание недоразумеваемое (καὶ ἐπόησε σκολιὰν σύνθεσιν ἀνυπονόητον)<sup>120</sup>, и есть даже до днесь многим от священник неведомо, людям же всим<sup>121</sup>; zde имяще царь злато еже от Ефиопии и ароматы (Ἐχεῖ εἶχεν ὁ βασιλεὺς τὸ χρυσίον τὸ ἐξ Αἰθιοπίας καὶ τὰ ἀρώματα). Далее повествуется, что именно эту сокровищницу («тайну Давида и Соломона») царь Езекия показал язычникам, «осквернив кости отец своих», за что и был наказан пресечением рода (4 Цар. 20, 12 сл.)<sup>122</sup>.

Приведенный текст, хотя точно и не датированный, стоит первым в хронологическом списке свидетельств о Сионской горнице как месте некоего культа, предваряя описания паломников IV и последующих веков<sup>123</sup>. И именно в таком — дохристианском иудейском и, в то же время, авторитетном для христиан, — источнике мы встречаем прямое указание на историю с Царицей Савской: ведь это она доставила Соломону «злато еже от Ефиопии и ароматы».

Это позволяет утверждать, что и за проповедью св. Иоанна Иерусалимского на освящение церкви Св. Сиона стояла не просто «типология», а совершенно конкретные местные предания о Сионе. Сакральный брак Соломона с Царицей Савской — о котором не упоминает Библия, но который сохранился в Предании, — прообразовал собою не просто союз Бога и Его Церкви (как в ветхозаветном, так и в новозаветном смысле слова), но еще и единственный и неповторимый Храм, основанный на горе Сион.

Итак, в Иерусалиме с Сионом связывалась память о браке Соломона с Царицей Савской. Теперь посмотрим, связывалась ли в *КН* память о горе Сион (не о Ковчеге, который там тоже называется «Сион») с Царицей Савской.

### 3.1.2 Сион: гора святая — «гора Македы»

Все известные мне попытки найти объяснение имени «Македа» проигнорировали очевидный факт: «Македа» в *КН* дает свое имя еще и горе,

<sup>120</sup> Речь идет о какой-то конструкции типа лабиринта.

<sup>121</sup> Часть фразы от «многим» до «всим» трудна в текстологическом отношении. Независимо от точной реконструкции оригинала, общий смысл всех редакций одинаков. См.: SCHWEMER, Studien... II. 148–149.

<sup>122</sup> Ср.: SCHWEMER, Studien... II. 96–157.

<sup>123</sup> См. подробно: ЛУРЬЕ, Чаша Соломона и Скиния в Сионе. Часть 1 (разд. 1.1.13.3). Этот текст не попал в «досье» о. Абеля (F.-M. ABEL, Ch. XVII. La Sainte Sion // H. VINCENT, F.-M. ABEL, Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire. T. II. Jérusalem nouvelle. Fasc. III. La Sainte-Sion et les sanctuaires de second ordre (Paris, 1922) 441–472), а также в недавнюю обобщающую работу: S. C. MIMOUNI, La synagogue «judéo-chrétienne» de Jérusalem au Mont Sion // *POC* 40 (1990) 215–234, — но указан дом Пикснером: B. PIXNER, Die apostolische Synagoge auf dem Zion, 305–306.

которая становится эфиопским Сионом после водружения на ней Ковчега Завета.

«Гора Македы (ደብረ: መከላ:)<sup>124</sup>», по КН, — это название столицы Эфиопского государства, построенного самой царицей Македой и названной по ее имени (гл. 84; с. ፫፲/87. Ср. гл. 92; с. ፫፳፭/98: упоминание «обновления» «Царства Давида» «в столице Гора [вар.: граде] Македы, в доме Сиона»). У «подножия» этой горы (таким образом, имеется в виду действительная гора) Македа устраивает «скинию» для «Сиона» («Сионом» здесь называется Ковчег Завета) (гл. 85; с. ፫፲፩/87–88)<sup>125</sup>. Итак, «Гора Македы» — это и «дом Сиона»: святая гора и святой град, место Скинии.

Но что может значить «гора святая» в контексте КН? — Очень многое. Как уже было отмечено, гл. 55 КН представляет перенесение Ковчега в Аксум как новый Исход: перед Ковчегом вновь расступается море Чермное<sup>126</sup>. Но одно из «резюме» смысла Исхода, содержащееся в самой книге Исход (15, 17) и, что еще важнее, во всех видах богослужебной псалтири (в качестве одной из «библейских песен», а именно первой<sup>127</sup>), звучит так: *Введ насади я в гору достояния Твоего, в готовое жилище Твое, еже соделал еси, Господи, святыню, Господи, юже уготовасте руце Твои.* Ἀγίασμα (слав. *святыня*) здесь, как и во многих других местах, служит эквивалентом еврейского שְׁכֵנֶת, что означает, буквально, «святилище».

<sup>124</sup> С. Б. Чернецов обратил мое внимание на неточность перевода этого выражения у Бецольда: «Makeda-Berg», т. е. «Гора Македа» (*passim*); такой перевод не отражает форму *status constructus* оригинала.

<sup>125</sup> Интересно, что, несмотря на упоминание о помещении «Сиона» «на месте с водою доброй» (гл. 85; с. ፫፲፩/88), чем новый эфиопский Сион уподобляется эсхатологическому Храму Иезекииля (см. особо Иез. 47, 1 и 12: река из Святого Святых), в Эфиопии строится не новый Храм (единственный Храм так и остается в Иерусалиме у Соломона), а только Скиния свидения. Это согласуется с моими выводами о Сионской горнице как предхристианском Святом Святых, находящемся вне Второго Храма (в последнем, как известно из Иосифа Флавия, вместо Святого Святых была уже только пустая комната); см.: ЛУРЬЕ, Чаша Соломона и Скиния в Сионе. Часть 1.

<sup>126</sup> HUBBARD, The Literary Sources of the *Kebra Nagast*. 85–86; ср.: «The authors of the KN clearly view the removal of the ark as a new exodus and introduce in several places materials from *Exodus* to draw the comparison» (с. 86).

<sup>127</sup> Не исключая и Александрийской псалтири, ставшей основой для эфиопской. См.: Н. SCHNEIDER, Die biblischen Oden im christlichen Altertum // *Biblica* 30 (1949) 28–65. Важность этого факта невозможно преуменьшить: богослужебную псалтирь вместе со всеми песнями каждый церковно образованный человек знает наизусть или очень близко к тексту, поскольку она находится в ежедневном употреблении.

Связь «горы» и «церкви / святылища» до сих пор сохраняется в эфиопском богородичном празднике 21 хедара: он называется «Праздник Марии, горы Сионския».

Стих Исх. 15, 17 дает нам точное описание того, чем является «гора Македы» в *КН*: это и святая гора, и жилище Божие, и святылище — персонифицированные в женском образе, соответствующем ветхозаветным и раннехристианским традициям персонификации Сиона и Церкви. Именно Сион рождает Мессию (Ис. 66, 7–9; ср.: 4 Езд. 9–10; Апок. 12) — подобно тому, как Македа рождает «Давида» (Менелика). «Святылище» по-еврейски называется *מִקְדָּשׁ*. Теперь нам предстоит посмотреть, насколько далеко это название от имени «Македа».

### 3.1.3 «Македа» — *מִקְדָּשׁ*

Необходимо учесть всю траекторию движения текста *КН* от версии к версии, а именно, то, что перед арабской версией — той самой, в которой уже точно наличествовало имя «Македа», — возможно, была коптская, а коптской должна была предшествовать (хотя бы для нашего вставного рассказа) греческая<sup>128</sup>. Вопрос о коптском тексте-посреднике решающего значения не имеет, так как в транслитерациях иностранных слов греческий язык в Египте функционировал, приблизительно, по тем же правилам, что и коптский<sup>129</sup>.

Таким образом, задача сводится к возможности или невозможности найти греческую транслитерацию для еврейского *מִקְדָּשׁ*, которая могла бы привести к форме «Македа» (*مكدا* или *ماكدا*) в арабском. Такая греческая транслитерация должна была бы возникнуть в грекоязычной иудейской среде и затем дойти до автора греческого *Vorlage КН*.

Тут надо заметить, что семитский *ק* чаще всего передается греческим *κ* (в отличие от *ך*, передаваемого через *χ*), а *שׁ* — через *σ*. Тогда для «корректной» греческой транслитерации *מִקְדָּשׁ* мы были бы вправе ожидать чего-то близкого к \**Μ.κ.δoς*. При дальнейшей трансляции этого слова через арабский сохранность гласных звуков, разумеется, не обеспечивается. Что же касается конечного слога *-oς*, то и он очень легко мог отпасть уже и в греческом (на египетской почве) или в коптском — если только его стали воспринимать как окончание греческого существитель-

<sup>128</sup> Именно к этой части относятся оба случая значительных по смыслу изменений слов Писания, возможных при неправильном прочтении только греческого текста: (Быт. 19, 37; отмечено уже Бецольдом: BEZOLD, *Kebra Nagast*... 81, Anm. 18) и Деян. 8, 27; см.: HUBBARD, *The Literary Sources of the Kebra Nagast*. 63, 128–129; ср.: 138–139.

<sup>129</sup> См.: F. Th. GIGNAC, *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods. Vol. I. Phonology* (Milano, 1976) (Testi e documenti per lo studio dell'Antichità, LV [1]).

ного<sup>130</sup>. Таким образом, учитывая только закономерные трансформации транслитерированного слова при перенесении в соответствующую языковую среду и без всяких предположений о чисто случайных искажениях<sup>131</sup>, мы можем реконструировать для греческого *Vorlage* форму \*М.х.δ(.), где точками обозначены гласные звуки неизвестного качества.

Подобная реконструкция, сама по себе, была бы слишком гипотетичной и ничего бы не доказывала. Но в нашей системе доказательств ее место гораздо более скромное: она призвана проиллюстрировать лишь принципиальную *возможность* превращения еврейского термина מַלְכָּה в эфиопское имя «Македа». Оказывается, что такая возможность есть. Осуществилась она в реальности или нет — это должно быть выяснено не лингвистическими методами, а анализом материала соответствующих богословских и литургических традиций. Такой анализ был предпринят чуть выше. Он показал, что имя «Македа» возникает именно там, где исконное место для מַלְכָּה: это и название «горы» — «Горы Святилища» (можно даже перевести «Храмовой горы»), того места, которое является окончательной целью Исхода через Чермное море, — а также имя Церкви — невесты Христа-Соломона.

Итак, в том же смысле, в каком Соломон в *КН* означает Христа, Македа означает здесь Церковь. Точнее же было бы сказать, что такой смысл был в архаичном источнике греческого *Vorlage КН*, а для составителя *КН* он уже, кажется, не был вполне понятен (коль скоро он воспринимал «Македу» как уже не подлежащее дальнейшей «этимологизации» имя собственное).

Упомянутый архаичный источник греческого *Vorlage КН* восходил к реальным иерусалимским преданиям, связанным с Сионской горницей, — близким к тем, что отразились в проповеди св. Иоанна Иерусалимского и в *Vitae prophetarum*. Эти предания, хотя и рано попали в грекоязычную среду, имели иудейское происхождение, и их «концептуальный аппарат» должен был формироваться там, где основным языком

<sup>130</sup> GIGNAC, A Grammar of the Greek Papyri..., 124–129. Ср., однако, следующее прим.

<sup>131</sup> Строго говоря, в предложенном нами объяснении не учитывается последнее долгое *a* в «Македа». Если долгота этого звука имеет отношение к греческому *Vorlage*, то наиболее вероятно, что она отражает замену окончания -*oς*, ассоциирующегося, скорее, с именем мужского рода, на окончание имен женского рода -*η* или -*α* (с последней возможностью также необходимо считаться, поскольку у нас нет никаких данных, позволяющих утверждать, что в грекоязычной среде или средах, где составлялась *КН*, и откуда черпались ее источники, соблюдались правила об *alpha purum*).

богословия был еврейский (именно еврейский, а не арамейский<sup>132</sup>). В такой среде отождествление Царицы Савской с понятием שָׁרָא, равно как появление греческой транслитерации последнего, выглядело бы совершенно естественно.

Что касается «траектории» передачи данной сионской традиции в Аксум, то мы можем лишь повторить наш прежний вывод (раздел 2.3.5, вывод 4): она может быть и прямой, и опосредованной Константинополем...

Ниже мы проанализируем еще одну архаичную традицию, отразившуюся в нашей «вставной новелле». Ее корни обнаружатся в той же среде, что и корни рассказа о Соломоне и Царице Савской, что, в свою очередь, подтвердит атрибуцию обеих традиций архаичному источнику греческого *Vorlage KH*.

### 3.2 Ковчег и «плинфа сапфира» (Исх. 24, 10)

Речь теперь пойдет о самом главном «герое» *KH* — Ковчеге Завета. Мы повторим наш испытанный прием и сначала рассмотрим данные *KH* отдельно, потом, также отдельно, вещественную реальность в Аксуме, и, наконец, сопоставим то и другое.

#### 3.2.1 Ковчег Завета в *KH*

Как мы сейчас увидим, тот Ковчег, который описывается в *KH*, — это не Ковчег из исторического Храма Соломона, а Ковчег из преданий эпохи Второго Храма, когда, как известно, «настоящего» Ковчега уже не было.

Главная особенность этого «нового» Ковчега — в том, что он имеет вид не дерева, хотя бы и обитого золотом, а сияющего драгоценного камня (сапфира).

Вот что по этому поводу говорится в *KH*.

Еще в гл. 17 (в рамках небольшого предисловия к следующему вскоре тексту рукописи из Св. Софии; предисловие излагает историю Сиона в Ветхом Завете) заповедь Божия Моисею о построении Ковчега (Исх. 25, 10 сл.) приводится с комментарием: Ковчег Моисея должен был стать подобием Ковчега небесного и нерукотворного, сделанного Самим Богом для пребывания Его Славы и сияющего ярким светом, подобно различным драгоценным камням. Названия этих камней приводятся, и, несмотря на некоторую неясность списка, можно думать, что среди них

---

<sup>132</sup> Именно о таком положении еврейского языка в предхристианском иудейском обществе в Палестине мы можем судить по кумранским находкам, среди которых важнейшие канонические, литургические и, отчасти, догматические произведения написаны на еврейском, а не на арамейском языке.



есть и сапфир<sup>133</sup> (с. ፱/8). В самом же тексте рассказа этому соответствуют две детали.

Первая деталь: Ковчег — образ Солнца. Встречая своего сына с Ковчегом, Македа видит «Сион [т.е. Ковчег], сияющий как солнце» (гл. 85; с. ፱፻/87). Формально это можно было бы связать с золотой обивкой Ковчега, но вполне очевидно, что речь здесь не может идти о естественном сиянии. С этим согласуется и то толкование образа солнца, которое дает своему сновидению Соломон: «Воистинну [есть] образ солнца (አምላላሃ: ለፀሐይ:), Сион святой, еже убо увидеся ми» (гл. 56; с. ፳፻/50; т. е. виденное во сне солнце означало Сион).

Вторая деталь: при Ковчеге состоит ангел Михаил. Соломону, пустившемуся в преследование Менелика, является архангел Гавриил, который растолковывает ему волю Божию и убеждает вернуться в Иерусалим. При этом, в частности, говорится: «Михаил ангел при (ኃ።) Сионе с твоим (Соломона) единокровным [или: первенцем] сыном Давидом [т. е. Менеликом], иже восприимет престол Давида отца твоего» (гл. 68; с. ፹፱/67).

Все вышеперечисленное — характерные признаки традиции времен Второго Храма, отождествившей Ковчег и «краеугольный камень» в Сионе<sup>134</sup>.

<sup>133</sup> Вот он: «...яспис (ጥልጥ፡) и ወከይ: (вар. ወከይ:; букв. “сверкающий [камень]” (бриллиант?); ср.: W. LESLAU, Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic) (Wiesbaden, 1987) 612; Бецольд перевел “Glanzerz (?)” и ወረወረ: (означает вообще “драгоценный камень” или мрамор; в пер. Апокалипсиса соответствует яспису; Бецольд переводит “топаз” — очевидно, по аналогии с амхарским, где одно из значений этого слова таково: Th. L. KANE, Amharic-English Dictionary. Vol. 2 (Wiesbaden, 1990) 1509; но Леслау отмечает в амхарском, как одно из значений этого слова, заимствованного из геэза, “голубой цвет”: LESLAU, Comparative Dictionary of Ge'ez... 618, что позволяет предположить здесь драгоценный камень голубого цвета; тогда это близко подходит к сапфиру) и ከወሀር: (вар.: ከወሀር: — очень редкое слово. Дилльман, ссылаясь только на это место KH, догадывается по смыслу, что речь идет о драгоценном камне: A. DILLMANN, Lexicon linguae Aethiopicæ (Leipzig, 1865) 1059; также и Бецольд переводит “Edelstein”; это заимствование из арабского (LESLAU, Comparative Dictionary of Ge'ez... 646), где جَوْهَرٌ значит “драгоценный камень” вообще; в арабском слово заимствовано из персидского) и берилл (или хрусталь: ብለ-ረ:)). Итак, в этом списке можно усмотреть и сапфир, однако, в эфиопской передаче текст уже испорчен.

<sup>134</sup> Ис. 28, 16: *Се, Аз полагаю во основание Сиону камень многоценен, избран, краеуголен, честен, во основание ему, и веруяй в онь не постыдится.* См., подробно и в связи с первоначальным христианством: R. J. McKELVEY, *The New Temple. The Church in the New Testament* (Oxford, 1969) (Oxford Theological Monographs, [3]) 188–204; J.-M. VAN CANGH, M. VAN ESBROECK, *La primauté de Pierre* (Mt 16, 16–19) et son contexte judaïque // *Revue théologique de Louvain* 11 (1980)

Таргумы оказываются наиболее близко к интересующей нас традиции. В отличие от других известных таргумов, таргум Псевдо-Ионафана на Исх. 24, 10 (*и видеши место, идеже стояше Бог Израилев: и под ногама Его яко дело камене* [букв., *плинфы*, т. е. кирпича: *πλίνθου, לבנה*] *сапфира*) включает следующий мидраш. Когда иудеи вместе со своими женами занимались плинфodelанием в рабстве у египтян, одна женщина родила ребенка и уронила его в глину; тогда снизшел ангел Гавриил и сделал из ребенка кирпич, который вознес на высшие небеса «и установил его подножием при седалище Повелителя мира; его сияние яко дело камене честна»<sup>135</sup>. Эту плиту, или «кирпич» из сапфира раввинистические источники отождествляют с *каменем сапфиром*, на котором Бог предстал в видениях пророку Иезекиилю (Иез. 1, 26; 10, 1). Этот мидраш (или какой-то его более древний источник) известен и в христианской традиции: св. Ефрем Сирий в своем *Толковании* на Исх. 24 связывает *дело камене сапфира* с напоминанием народу о египетском рабстве. В раввинистическом источнике (*Пирке рабби Елиезер*, 48; цитируется р. Акиба, нач. II в. по Р. Х.) мидраш рассказан в другой редакции, где имя ангела — не Гавриил, а Михаил. Два последних обстоятельства позволяют сделать некоторые более конкретные выводы относительно того мидраша, существование которого было еще ранее предположено П. Прижаном в качестве исходного материала традиции Апок. 12 (где страдающая *βασιλιζομένη*)<sup>136</sup> жена рождает Мессию —

310–324. Один из базовых текстов этой традиции — *mYoma* 5, 2. Думаю, что в связи с той же традицией следовало бы проанализировать еще один корпус текстов раввинистического иудаизма — *bSanhedrin* 107<sup>b</sup> и параллели (где «Иешу», т. е. Христу, вменяется в вину почитание какого-то «камня», или «плинфы»), — но это завело бы нас слишком далеко от остальной темы. Во всяком случае, такое отношение к «камню» в раввинистическом иудаизме хорошо коррелирует с его новыми представлениями о Ковчеге, который отныне всегда изображают в виде небольшого храма; см.: É. REVEL-NENET, *L'Arche d'Alliance dans l'art juif et chrétien du second au dixième siècles. Le signe de la rencontre* (Paris, 1984).

<sup>135</sup> J. POTIN, *La fête juive de la Pentecôte. Étude des textes liturgiques*. T. I. *Commentaire* (Paris, 1971) (*Lectio divina*, 65a) 155–162. Ниже до конца абзаца я излагаю материал и вывод, представленные в этой книге. К сожалению, я не имел возможности воспользоваться новейшим изд.: E. G. CLARKE *et al.* *Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch. Text and Concordance* (Hoboken, N. J., 1984).

<sup>136</sup> Использован глагол, который обычно не употребляется применительно к мукам рождения; выбор именно его должен был быть обусловлен контекстом преследования. Из параллелей в иудейском дохристианском мире следует обратить особое внимание на 1QH 3:9–10. См.: P. PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse* (Tübingen, 1959) (*Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese*, 2) 147–148; C. A. EVANS, *Jesus and His Contemporaries. Comparative Studies* (Leiden—New York—Köln, 1995) (*Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums*, 25) 99–100.

отроча мужеского пола, восхищенного к престолу Божию ангелом Михаилом)<sup>137</sup>.

Предание, к которому должны были восходить и мидраш в таргуме Псевдо-Ионафана, и традиция, которой следовал автор Апокалипсиса, должна была предполагать отождествление Мессии с плитой из сапфира, служащей подножием Божиим в видениях Иезекиилю.

Мы в данном случае не беремся реконструировать все подробности истории различных традиций, связанных с «камнем [вместо Ковчега!] в Сионе» (Ис. 28, 16 = 1 Пет. 2, 6; ср. Рим. 9, 53). Мы только отмечаем, что важнейшие элементы этих традиций вошли в *КН*: Ковчег в *КН* сияет именно так, как «положено» сиять сапфиру в видении Иезекииля, — тому сапфиру, который и заменяет в Сионе прежний деревянный Ковчег<sup>138</sup>, и у которого пребывает (как и согласно *КН*) ангел Михаил.

Для точной датировки и локализации представления о Ковчеге, отразившегося в *КН*, наших наблюдений не достаточно. Их, однако, достаточно, чтобы локализовать его где-то в толще религиозных движений эпохи Второго Храма, одинаково принадлежащих предыстории христианства и раввинистического иудаизма и одинаково сосредоточенных на Сионе как на единственном в своем роде святилище. Обратимся теперь к действительности материальной, а не идеальной.

<sup>137</sup> Собственный вывод Потэна относительно Апок. 12 («*Contenons-nous de dire que Jean a utilisé un midrash juif et l'a appliqué à la théologie qu'il voulait proposer en lui donnant une signification christologique*»; p. 161) не совсем удовлетворителен. «Христологический», или мессианский смысл драгоценного камня восходит, конечно, к традиции Ис. 28, 16, а не к Иоанну Богослову, который должен был и в этом отношении — как и в других частях своего Апокалипсиса — следовать уже сложившейся традиции.

<sup>138</sup> Который и считался в более раннюю эпоху основным подножием Божиим: ср. видения, описанные в Лев. 16, 2; Исх. 25, 22; Числ. 7, 89. В этих текстах говорится не столько о Ковчеге в целом, сколько о его верхней части — очитилище. Я думаю, что именно очитилище приобрело в эпоху Второго Храма вид камня, а точнее, чаши из драгоценного монолита (возможно, именно сапфира): Лурье, Чаша Соломона и Скиния в Сионе. Согласно одной недавней гипотезе, во Втором Храме (не в эпоху его разрушения, о которой сообщает Иосиф Флавий, а в эпоху его создания) вместо Ковчега стояло именно очитилище, которое представляло собой «*un simple socle, support des deux chérubins*» (J.-M. TARRAGON, *La kapporet est-elle une fiction ou un élément du culte tardif?* // *Revue biblique* 88 (1981) 5–12, особ. 11). Эта гипотеза (до сих пор никем не опровергнутая) очень хорошо согласуется со всем вышеупомянутым материалом. Благодарю о. J.-M. Tarragon, о.р., за его любезные консультации.

### 3.2.2 Ковчег Завета в Аксуме

Аксумский Ковчег Завета не доступен для научного обследования<sup>139</sup>, но это не затрудняет решение главного вопроса — о принадлежности его к определенному типу литургических предметов. А именно, он представляет собой алтарь — подобный любому престолу христианской церкви. Довольно подробное описание его дает «Абу Салих»<sup>140</sup>:

«У абиссинцев находится также Ковчег Завета, в котором хранятся две каменные скрижали; на них перстом Божиим начертаны заповеди, которые повелел Бог сынам Израилевым. А Ковчег Завета равен по высоте алтарю (المذبح), а его ширина меньше ширины алтаря, человеку же достает до шеи. Он обит золотом. На его верхней крышке (وعلى غطاء الفوقاني) золотые кресты. На нем также пять драгоценных камней: четыре — в четырех углах и один в середине. Четыре раза в год [на Рождество, Богоявление, Пасху и Воздвижение — это перечислено чуть ниже. — В. Л.] на Ковчеге совершают Евхаристию (قداسات) во дворце царя <...>».

Из этого описания видно и литургическое употребление Ковчега — как алтаря (в эфиопской терминологии — как «престола табота», который почти всегда в Эфиопии бывает деревянным), и материалы, из которых он изготовлен, в частности, золото и драгоценные камни. Сам Ковчег, судя по всему (особенно по тому, что его переносят в церковь царя, а также по его библейскому образцу), — деревянный, и только скрижали внутри него — каменные. Верхняя крышка, типологически соответствующая очитилищу, отмечена крестами — в полном соответствии с христианским богословием Креста как очитилища (ср. Рим. 3, 25)<sup>141</sup>.

Видно, что описание Ковчега у «Абу Салиха» полностью совместимо с *КН*. Есть и золото, способное сиять «как солнце», есть и драгоценные камни... Независимо от того, имеется ли материальное тождество между Ковчегом, ныне хранящимся в Аксуме, Ковчегом, описанным у «Абу Салиха», и Ковчегом, который имелся в виду в *КН*, — ясно, что

<sup>139</sup> Он находится в специальном помещении, куда имеет доступ только один назначаемый пожизненно монах, обязанный сохранять ритуальную чистоту и для этого никогда не выходить за территорию собора. См.: HELDMAN, Architectural Symbolism... 234, которая ссылается на: SERGEW HABLE SELASSIE, BELAYNESH MIKAEL, Worship in the Ethiopian Orthodox Church // The Church of Ethiopia: A Panorama of History and Spiritual Life (Addis Ababa, 1970) 41 (мне недоступно).

<sup>140</sup> The Churches and Monasteries of Egypt... 133; Арабские источники XII—XIII веков..., 41 (текст) / 50 (рус. пер.); цитирую рус. пер. В. В. Матвеева со стилистическими изменениями.

<sup>141</sup> См. подробно об этом богословии: ЛУРЬЕ, Чаша Соломона... Ч. 1.

речь идет об одном и том же предмете в смысле литургическом. Этот Ковчег уже в VI в. стал главной святыней Аксума, и его появление в Эфиопии была призвана объяснить наша «вставная новелла» в *КН*.

Но такой вывод ставит нас перед вопросом: зачем эфиопам в VI в. мог понадобиться Ковчег?

### 3.2.3 Судьба Ковчега Завета по выходе из Иерусалима

Ответы на подобные вопросы нужно искать за пределами Эфиопии, прежде всего, в Иерусалиме.

В Иерусалиме Ковчег когда-то был, и именно в церкви Сионской. В литургическом устройстве храма, освященного в 394 г., главный элемент назывался «очистилице» — в самом ветхозаветном смысле слова<sup>142</sup>. В несторианской литургической терминологии (то есть в богослужебном обряде, наиболее приближенном к иерусалимскому второй половины IV в.<sup>143</sup>) название «очистилице» распространяется на алтарный камень<sup>144</sup>. В иерусалимской церкви Сиона был, однако, не просто алтарный камень (не быть которого не могло — церковь не могла быть без алтаря), но и чаша, помещавшаяся в Святом Святах<sup>145</sup>. Всего вероятнее,

<sup>142</sup> Это подробно описано в слове св. Иоанна Иерусалимского на освящение Сиона.

<sup>143</sup> Это впервые показал на многих примерах о. Хуан Матеос: J. MATEOS, *Lelya-Sapra. Essai d'interprétation des matines chaldéennes* (Rome, 1959) (*OCA* 156); *idem*, *Les différentes espèces de vigiles dans le rite chaldéen* // *OCP* 27 (1961) 46–63.

<sup>144</sup> H. KAUFHOLD, *Die Rechtssammlung des Gabriel von Basra und ihr Verhältnis zu den anderen juristischen Sammelwerken der Nestorianen* (Berlin, 1976) (*Abhandlungen zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung*, 21) 288; ср.: VAN ES-BROECK, *Primaute, patriarchats...* 518.

<sup>145</sup> «Святым святым» св. Иоанн Иерусалимский называет седьмой круг (гл. 73–84; с. 300–302/123–124), где также эксплицитно сказано об «очистилице». Описание Святого Святых строится согласно Евр. 9, 4, а также дома Премудрости о семи столпах (Прит. 9, 1): это «башня и дом катапетасмы, алтарь и столп церквей (ܐܬܪܬܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ)» (73; с. 300/122) (о выражении «столп церквей» см. подробно: ЛУРЬЕ, Три Иерусалима Лалибелы...). Это описание заканчивается фразой-рефреном ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ — «...благосредством святого очистилица». Проповедник упоминает и о том, что иногда Писание называет это место различными наименованиями, и в числе упоминаемых им оказываются «храм» и «камень» (последнее с ссылками на Пс. 60, 3; Пс. 26, 5–6; 2 Цар. 22, 2: 80–81; с. 301/123). Отсюда видно, что для св. Иоанна Иерусалимского отождествление Святого Святых с камнем сохраняло актуальность (ср. также описание пятого круга, где место очистилица неожиданно занял камень, помазанный в Вефиле: 62–65; с. 298/121–122); думаю, что это произошло вследствие того отождествления «камня» и «очистилица», о котором мы знаем из несторианской традиции). Особенность положения седьмого круга сравнительно с предыдущими видна еще из того, что здесь не только

что «очистилицем» в Св. Сионе назывался (по принципу *pars pro toto*) весь комплекс из двух предметов — алтарного камня и чаши, где именно чаша считалась главным из двух. Сведений об этих предметах бесполезно искать у паломников, поскольку, пока богослужebное их использование не прекращалось, они находились внутри алтаря и не могли выставляться для поклонения.

Ситуация меняется в VI в. Еще Феодосий (ок. 530 г.), подобно своим предшественникам, ничего не говорит о камне или чаше в Сионской церкви. Однако, следующий за ним по времени паломник из Пьяченцы<sup>146</sup> — уже говорит. Но именно у этого паломника церковь Св. Сиона перестает быть местом Тайной Вечери, и память о ее прежней идентификации как Сионской горницы сохраняется лишь в немногих следах (в частности, в том, что она теперь признается домом Иакова Брата Господня). Таким образом, паломник из Пьяченцы представляет нам свершившийся результат существеннейшей модификации литургического значения Сионской церкви в стациональной литургии Иерусалима, имевшей место, приблизительно, в эпоху св. Юстиниана (527—565, но, скорее всего, речь должна идти о периоде не ранее 540-х гг. — строительства Неа). Нас не удивит, если окажется, что и внутреннее литургичес-

---

посредством аллюзий (на Притч. 9 и др.), но и прямо сказано о «чаше», т. е. о каком-то богослужebном последовании, предполагающем питье из чаши: «Се истинный столп седмоосновный (*Էթնոսյան խորհուրդ*), на немже мудрии водружаются (*կանգնելն* — или “встают”, “опираются”, “основываются”), радостотворяя яже любовьию звані суть на чашу (*ի խառնելիսն*)...» (далее цитируется Пс. 103, 15: *и вино веселит сердце человека...*) (75; с. 300–301/123). Здесь общая для всей проповеди тема очистилица оказывается конкретизированной в связи с чашей, наполняемой растворенным вином. Мой перевод «на чашу» (ед. число) отличается от перевода издателя «на чаши» (мн. число). Дело в том, что армянское слово *խառնելիք* имеет форму только мн. числа; значение «чаша» образовалось в нем как вторичное при исходном значении «растворение; напиток, напиток» (подразумевалась чаша для растворения вина, т. е. для смешивания нескольких компонентов, аналогично греч. «кратир»). Поэтому только по контексту можно определить, одна или несколько чаш имеются в виду. Поскольку ближайший контекст говорит о чаше Премудрости (которая в своей — одной — чаше *растворяет* вино), более общий контекст (во вступительной части проповеди) — о чаше Ездры, также единственной, наконец, общий литургический контекст — тоже об одном очистилице (и наконец, ср. причащение от *единой чаши*) — я выбираю единственное число.

<sup>146</sup> C. MILANI, *Itinerarium Antonii Placentini. Un viaggio in Terra Sancta del 560–570 d. C.* (Milano, 1977) (Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Scienze filologiche e letteratura, 7) 158–161 (гл. 22). (Согласно Милани, «Il viaggio put risalire ad un periodo o tra il 551 ed il 594 o 637, probabilmente dopo il 560», р. 36). Далее ссылки на это изд. в тексте.

кое устройство церкви при этом также изменилось. И действительно: в храме появляются новые священные предметы, выставленные для поклонения, в их числе — и камень, и чаша. Камень — это, якобы, краугольный камень, который Господь, войдя в дом Иакова (которым раньше, как пишет паломник, была эта церковь), увидел отброшенный, но взял его и положил в угол. Этот камень и сейчас, продолжает паломник, можно взять в руки и, приложив ухо к тому самому углу, можно услышать как бы гомон множества людей<sup>147</sup>. Что касается чаши — то это та самая чаша, в которой апостолы после воскресения Христова совершали Евхаристию (20, 10: «...calix apostolorum, in quo post resurrectionem Domini missas faciebant, et multae aliae miraculae...»; с. 160). Если сопоставить эту картину с литургическим устройством церкви Сиона, как оно описывалось в 394 г., то естественнее всего предположить, что чаша и неожиданно появившийся «камень краугольный» — это и есть прежнее «очистилице», а точнее, алтарный камень и чаша, которая на нем стояла.

В восстановленной после разгрома 614 г. церкви Св. Сиона этих святынь уже не было. Но оставались ли они там к моменту разгрома? Похоже, что нет.

«Чаша Соломона», которую принесли Константину, будущему св. Кириллу учителю Словенскому, из церкви Святых Апостолов в Константинополе, вероятно, была именно этой чашей. Мне уже приходилось писать, исходя из текста надписи на этой чаше, что по литургической функции это была Евхаристическая чаша и очистилице, причем, с сохранением такой исконной функции очистилица, как пророчество<sup>148</sup>. Отголосок этой прежней способности к пророчеству, вероятно, представляла собой странная практика паломников — брать в руки камень, бывший постаментом чаши, и слушать шум в углу, куда этот камень был положен. Но теперь можно добавить еще одно весомое соображение в пользу идентификации обеих чаш — из иерусалимской церкви Сиона и константинопольской церкви Апостолов: церковь Апостолов в Константинополе сама служила не чем иным, как Сионом<sup>149</sup>! Таким образом,

<sup>147</sup> 22, 3: Quem tenes et levas in manibus tuis et pones aurem in ipsa angulo et sonat in auribus tuis quasi multorum hominum murmurantia (с. 156).

<sup>148</sup> Надпись на чаше имеет форму обращения к чаше за пророчеством, что сформулировано эксплицитно; см.: Лурье, Чаша Соломона и Скиния в Сионе. Часть 1.

<sup>149</sup> Церковь знаменовала собой Сионскую горницу времен первохристианской общины. Туда собирали мощи апостолов, подобно тому, как сами апостолы собирались в Сион к Успению Богоматери. См.: M. van Esbrouck, Le culte de la Vierge de Jérusalem à Constantinople aux 6<sup>e</sup>–7<sup>e</sup> siècles // *RÉB* 46 (1988) 181–190 [= *idem*, Aux origines de la Dormition de la Vierge. X]. По истории самой церкви

перенесение чаши в Константинополь именно в церковь Апостолов было бы наиболее естественным.

Память о Чаше, сопровождавшей Ковчег Завета, надолго сохранилась в Иерусалимском богослужении. Согласно грузинскому Лекционарию, отражающему состояние Иерусалимского богослужения в VIII в., вслед за праздником Ковчега Завета (2 июля) полагался праздник Обретения Чаши (3 июля; в грузинском календаре он, впрочем, не обозначен)<sup>150</sup>.

### 3.2.3.1 Еще одна чаша — в Аксуме (к интерпретации одного темного места *Liber Axumae*)

Как бы ни обстояло дело с «чашей Соломона», в Аксуме также находился предмет, по форме являвшийся чашей или чем-то похожим, но, судя по описанию, не имевший особо роскошного вида. Последнее делает маловероятным его физическое тождество с подлинной чашей из Сиона, однако, нисколько не мешает его тождеству в смысле функционально-литургическом. Речь идет о следующем фрагменте *Liber Axumae*<sup>151</sup>:

ወብሮት፡- [вариант 1 ркп.: ወብሮት፡] ዕብንሂ፡ ሀለወት፡ ጥቃ፡ መንበር፡ ዘይጸዋዕ፡ ስማ፡ በኢየሩሳሌም፡ ኩለንታሃ፡ ክቡብ፡ ከመ፡ ወልታ፡ መግእከላሰ፡ ቀድሕ፡ [эмендация моя; во всех рукописях: ቀይሕ፡] ወክቡብ፡ ከመ፡ ጸሐል፡

Прежде чем давать собственный перевод, обратим внимание на некоторые особенности перевода К. Конти-Россини. Самое главное — его чтение названия интересующего нас предмета *berota eben*, а не *berot*, основано не на тексте, а на эмендации, которую издатель никак не обосновывает: *ወብሮት*: вместо *ወብሮት*፡, стоящего во всех рукописях. Это можно объяснить только неудачно использованной подсказкой из сло-

Апостолов см. теперь: А. М. Высоцкий, Н. А. Осминская, Ф. В. Шелов-Коведяев, К вопросу об истории и реконструкции первой церкви Апостолов в Константинополе по описаниям современников // *ВВ* 59 (84) (2000) 198–221.

<sup>150</sup> См. анализ: G. GARITTE, *Le Calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34* (X<sup>e</sup> siècle). Édité, traduit et commenté (Bruxelles, 1958) (*SH* 30) 76, 267.

<sup>151</sup> К. CONTI ROSSINI, *Documenta ad illustrandam historiam. I. Liber Axumae* (Lipsiae, 1909—1910) (*CSCO* 54, 58; *Aeth* 24, 27 [= *Aeth* II, T; V]) 5–6/5 (текст/пер.). Привожу перевод издателя для всего описания: «Encore, il y a le *berota eben*, tout près du trône, dont le nom est invoqué à Jérusalem (*ou*: qui porte le nom de Jérusalem); il est tout rond comme un bouclier; au milieu, il est rouge et rond comme une coupe. Lorsque quelqu'un fait un voyage, on lui demande: "Quel est ton pays?" Il répond: "Aksoum". On lui pose la question: "Est-ce que tu connais le *berota eben*?" S'il dit: "Je ne le connais pas", on lui réplique: "Tu n'es pas Aksoumitain"». При цитировании по-эфиопски ограничиваюсь лишь той частью текста, которая вызывает трудности, и в ней опускаю два незначительных орфографических различия.



варя Дилльмана<sup>152</sup>, позволяющей сделать из этого названия грамматически правильное словосочетание по-арамейски (*status constructus*); правильное, но, увы, бессмысленное (а потому, вероятно, и не переведенное издателем): «кипарис камня».

Особо важное значение для понимания названия нашего предмета имеет перевод придаточного предложения **ዘይጸዋዕ ስሜ: በኢየሩሳሌም**: Управление соответствующего глагола допускает перевод, стоящий у Конти-Россини в скобках: «который зовется именем “Иерусалим”»<sup>153</sup>, — но это едва ли имеет смысл. Поэтому вместе с издателем предпочтем более буквальный перевод: «который получил свое имя в Иерусалиме» (букв. «имя которого прозывалось в Иерусалиме»), что хорошо согласуется с заметной *a priori* еврейской или арамейской внешностью непонятного названия. Точнее говоря, понятного, но только наполовину: второе его слово и по-еврейски, и по-арамейски означает «камень». Однако, для первого можно представить себе столь различные прототипы в обоих этих языках, что выбрать между ними можно только на основе более ясного представления, о чем именно идет речь.

Последней задаче должно помогать продолжение нашего текста, но оно выглядит одинаково странно и в оригинале, и в точном переводе Конти-Россини, — если только не внести одну эмendaцию (см. в цитате выше), благодаря которой текст мгновенно приобретает отчетливый смысл. Тогда текст рукописи «сам он весь круглый, как щит, а в середине — красный и круглый, как чаша (фиал)» меняется на «...в середине — выдолбленный и круглый, как чаша» (подставленный нами глагол, отличающийся лишь на одну похожую литеру от слова «красный», означает, что из середины было извлечено соответствующее вещество, чтобы сделать круглое отверстие, какое бывает в чаше). Итак, интересующий нас предмет имеет вид чаши круглой формы с круглым углублением. Это заставляет из возможных семитских эквивалентов первого компонента словосочетания выбрать одну из форм еврейского слова со значением «источник, вместилище, сосуд»<sup>154</sup>; в зависимости от выбора этой формы, перевод загадочного названия будет звучать либо «источники камня», либо «источник камня». Как ни странно, первое более ве-

<sup>152</sup> Ср.: DILLMANN, *Lexicon linguae Aethiopicae*. 504, s. v. ቡራት.

<sup>153</sup> DILLMANN, *Lexicon linguae Aethiopicae*. 1301.

<sup>154</sup> Эфиопское выражение, как будто, точнее передает еврейское **מְקוֹרֵי אֲבָנִים** «источники камня» (во множ. числе); однако, соответствующее слово имеет иногда форму **בְּרֵה** (A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix containing the Biblical Aramaic based on the Lexicon of W. GeseNIUS as translated by E. Robinson / Ed. by F. Brown *et al.* (Oxford, 1991) 91), от которой *status constructus* выглядел бы **בְּרֵהַ**, однако, с окончанием *-at*, а не *-ot*, которое не засвидетельствовано в эфиопских рукописях.

роятно, и в пользу него говорит не только еврейская грамматика, но и актуально засвидетельствованное предание. Оно фиксируется лишь в раннем исламе, однако, более чем вероятно, что корни у этого предания — еврейские. Зафиксированность этого предания в *хадисе*, а не непосредственно в Коране, не означает его более позднего происхождения: согласно современным представлениям о «канонизации» Корана как постепенном процессе, когда из множества преданий отбирались некоторые, а очень многие из оставшихся продолжали жить в устной традиции, пока, наконец, не были зафиксированы собирателями *хадисов*, значительная часть раннеисламских преданий и, в частности, те, что связаны с интересующей нас темой — Сионом, происходят из той же среды и характеризуют ту же среду, что и сам Коран<sup>155</sup>. Напомним, что эта среда — Аравия и Аксум VI—VIII вв., времени создания церковного центра в Аксуме и его последующего политического и церковного переосмысления.

Итак, согласно легенде, передаваемой Замахшари в толковании суры II, 57 (и не известной в раввинистических преданиях), камень, источивший воду в пустыне (ср.: Исх. 17, 6), был взят с собою Адамом при изгнании из Рая, а затем дошел до Моисея через его аравийского тестя. Этот камень имел четыре угла, из каждого из которых вышло по три источника, — всего 12, по числу двенадцати колен. Идея сакрального камня круглой, а не квадратной формы, также присутствует у того же Замахшари (в толковании суры LXXIX, 30): творение земли было начато Богом с создания алтаря Израилева, который представлял собой камень круглой формы<sup>156</sup>.

Аравийские легенды у Замахшари достаточно близки и по форме, и по содержанию, к интересующей нас идее сакрального камня-источника, чтобы доказывать наличие вполне солидного иудейского *background* и у аксумского сакрального предмета. Однако, аксумская реликвия, похоже, не обошлась и без константинопольского прототипа.

---

<sup>155</sup> Имею в виду то направление исламоведения, дорога которому была проложена книгой J. WANSBROUGH, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford, 1977). Применение этого метода к интересующим нас традициям, относящимся к Сиону и святыням: A. NEUWIRTH, *Erste Qibla — Fernstes Masgid? Jerusalem im Horizont des historischen Muhammad // Zion — Ort der Begegnung*. FS für Laurentius Klein zur Vollendung des 65. Lebensjahr / Hrsg. von F. HAHN, F. L. HOSSFELD, H. JORISEN, A. NEUWIRTH (Bodenheim, 1993) (Bonner Biblische Beiträge, 90) 227–270.

<sup>156</sup> Цит. по: A. I. KATSH, *Judaism in Islām. Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran and Its Commentaries. Suras II and III* (Philadelphia, 1954) 61, 23, соответственно.

Нечто похожее на *берот эбен* — и по названию, и по внешнему виду — находилось в Константинопольской Софии. В уже цитировавшемся нами *Повествовании* этот предмет идентифицируется как каменное устье колодца, у которого Христос встретил Самаритянку, и называется «Святой Источник» — Ἁγίον Φρέαρ. Судя по последовательности описания священных предметов храма Св. Софии, «Святой Кладенец» находился где-то рядом с амвоном. В него были поставлены (очевидно, как цветы в вазу) четыре из иерихонских труб<sup>157</sup>. Исконность идентификации «Кладенца» можно, разумеется, поставить под сомнение — тем более, что даже поздняя атрибуция предмета указывает на его палестинское происхождение: если это так, то исконное значение предмета могло быть забыто (источник вблизи алтаря, имеющий сакральное значение, всегда наводит на мысль об источнике вод из Святого Святых эсхатологического Храма Иезекииля, Иез. 47, 9). Нам важно отметить лишь сходство данного предмета с аксумской реликвией *берот эбен*. Похоже, что в Аксуме был создан контаминированный образ каких-то иерусалимских реликвий — Чаши-очистища и священного источника (возможно, ассоциировавшегося с Иез. 47, 9).

О высоком сакральном статусе *берот эбен* говорит как его репутация одной из важнейших святынь Аксума (засвидетельствованная в *Liber Axumae*), так и его положение «у престола»: поскольку непосредственно перед нашим текстом не было речи ни о каком престоле, то приходится думать, что имелся в виду главный престол Аксумского собора — и это должно будет подтвердиться чуть ниже. А пока дадим собственный перевод отрывка о каменной чаше (как мы теперь с полным правом можем называть загадочный предмет):

«И *берот эбен* (“источники камня”), который находится рядом с престолом, а имя которого происходит из Иерусалима: сам он весь круглый, как щит, а в середине — выдолбленный и круглый, как чаша».

### 3.2.3.2 Сионский камень — и опять в Аксуме

Теперь обратимся непосредственно к престолу Аксумского собора, рядом с которым и находилась, согласно *Liber Axumae*, каменная чаша *берот эбен*.

Как передает о. Альварес слова местного духовенства, Аксумский Сион был так назван потому, что в качестве алтарного камня там служил камень из Сиона, посланный в Эфиопию апостолами<sup>158</sup>. Конечно, для нас в этом рассказе главное — то, что сионский камень, поистине

<sup>157</sup> Vittl, Die Erzählung vom Bau der Hagia Sophia... 458–459; начиная с более поздней (второй, по классификации Vittl) редакции k, поверх труб появляется еще и седло императора Константина: 484–485; другие редакции: 502, 576.

<sup>158</sup> Alvarez, Prester John... I, 151.

«не в ряду сотворенный» императором Юстинианом, «бысть во главу угла» в Сионе аксумском, и это независимо от того, было ли что-то общее материально между иерусалимским и аксумским камнями. Однако, и последней возможности исключить нельзя: ведь именно в ту эпоху, когда камень уже лежал в иерусалимской церкви, можно сказать, без дела, как раз и должен был строиться аксумский собор — и все это происходило на фоне чрезвычайно дружественных отношений между Империей Ромеев и Аксумом. В такой обстановке вероятность ценного подарка для Аксума — «краеугольного камня» из Сиона, то есть именно от Апостолов, как о том говорит эфиопское предание, — такова, что считаться с ней следует. То обстоятельство, что рядом с камнем оказывается и чаша — *берот эбен* — довершает сходство с Иерусалимским Сионом времен Юстиниана Великого.

Соблазнительно предположить, что именно перенесение реликвий, упомянутых паломником из Пьяченцы, из Иерусалима (где они стали не очень нужны) в Аксум стало историческим прототипом перенесения Ковчега Завета из Иерусалима в Эфиопию. Но для того, чтобы утверждать нечто подобное относительно материальных предметов, у нас оснований нет. Как мне представляется, удалось обосновать другое — копирование в аксумском Сионе литургического устройства Сионской церкви в том виде, в каком оно было прежде изменений юстиниановской эпохи. А именно: важнейшими компонентами этого устройства был престол, осмыслявшийся как «краеугольный камень» в Сионе, а также каменная чаша-очистилице<sup>159</sup>.

#### 4. ЭКСКУРС: ХРИСТИАНСКИЕ ЧИНОПОСЛЕДОВАНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯМИ ЖИВОТНЫХ

Внимание к теме христианского жертвоприношения животных было привлечено армянским чином *Լիտուրգիա*, литургические параллели к которому начали собирать великие ученые рубежа XIX и XX вв. Однако, впоследствии и до самого недавнего времени их дело не находило продолжателей (к сожалению, даже специальная монография по иудео-христианским представлениям о жертве не принимает во внимание интересующий нас литургический аспект: R. J. DALY, *Christian Sacrifice. The Judaeo-Christian Background Before Origen* (Washington, D. C., 1978) (The Catholic University of America. *Studies in Christian Antiquity*, 18)), хотя дополнительный материал понемногу накапливался. Попытка его систематизировать была сделана в статье: C. GROTTANELLI, *Appunti sulla fine dei sacrifici // Egitto e Vicino Oriente* 12 (1989) 175–192, особ. библиогр. в прим. 20, с. 188, где использованы и данные из

<sup>159</sup> В заключение мне хотелось бы поблагодарить особо всех тех, кому я особенно докучал, работая над разными частями этой статьи. Это С. Б. Чернецов, Rev. P. Michel van Esbroeck, s.j., К. К. Акентьев, А. В. Муравьев.

неопубликованной диссертации: Sonia ORFALIAN, *Ricerche storico-linguistiche su un antico rito armeno*. Roma: Facolta di Lettere dell'Universita di Roma, 1987. Я приведу более полную библиографию, отмечая [G.] те работы, которые упоминаются Гроттанелли, но остались недоступными для меня. F. C. CONYBEARE, *Les sacrifices d'animaux dans les anciennes Églises chrétiennes* // *Revue de l'histoire des religions* 44 (1901) 108–114; IDEM, *The Survival of Animal Sacrifice inside the Christian Church* // *American Journal of Theology* 7 (1903) 62–90 [грузинские и восточно-сирийские (несторианские) параллели к армянскому чину]; A. JAUSSEN, *L'immolation chez les nomades à l'Est de la Mer Morte* // *Revue biblique*, p. s., 3 (1906) 91–114 [палестинские арабы-христиане]; J. TIXERONT, *Le rite du matal* // *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne* 3 (1913) 81–94 [перевод: в: IDEM, *Mélanges de patrologie et d'histoire des dogmes* (Paris, 1921) 261–278; одна из важнейших работ, приводящая, в частности, римский, в том числе, папский материал вплоть до XII в.!]; F. CUMONT // *Revue de l'histoire des religions* 114 (1936) 5–41 [G.]; IDEM, *Saint George and Mitras, the cattle thief* // *Journal of Roman Studies* 27 (1937) 63–71; A. SHARF, *Animal Sacrifice in the Armenian Church* // *REArm* 16 (1982) 417–449. Греческий чин *корбани* (принесение жертвенного животного на праздник святого): S. GEORGOUDI, *L'égorgement sanctifié en Grèce moderne: les «Korbania» des saints* // *La cuisine du sacrifice en pays grec* / J. P. VERNANT, M. DETIENNE et al. (Paris, 1989) (Bibliothèque des histoires) 271–307 [статья обобщает огромный материал, накопленный греческими фольклористами, и содержит подробную библиографию их публикаций; автор доказывает, что обычай восходит к византийскому времени и уже тогда был вполне органически вписан в жизнь Православной Церкви; тем самым автор опровергает господствовавшую у фольклористов концепцию, будто *курбани* — пережиток греческой античной религии]; EADEM, *Viande sacrificielle et structures sociales dans la pratique du kourbani néo-grec* // *L'Uomo. Società, tradizione, sviluppo* 9 (1985) 201–214; тот же обычай (с названием «курбани») у болгар (по инструкции для миссионеров Конгрегации De Propaganda Fide, 1760 г.): J. JERKOV CAPALDO, *Agapi cristiane e sacrifici gentileschi tra i Bulgari del XVIII secolo* // *Filologia e letteratura nei paesi slavi. Studia in onore di Sante Graciotti* / A cura di G. BROGI BERCOFF, M. CAPALDO, J. JERKOV CAPALDO, E. SGAMBATI (Roma, 1990) 529–549 [место, где болгары совершали свой чин, называлось у них «церковь» (с. 530); предложенная этимология «курбани» от турецкого «корбан» в знач. жертвенного заклания животного (с. 529) — более чем сомнительна: болгарское название явно заимствовано из греческого, где так называется тот же самый чин; но корни греч. названия могут уходить гораздо глубже и турецкого, и арабского мусульманского, к которому восходит турецкий термин...]. Заклание животных в связи с чином агапы обсуждается на египетском материале в: K. GAMBER, *Liturgie übermorgen. Gedanken über die Geschichte und Zukunft des Gottesdienstes* (Freiburg—Basel—Wien, 1966) 81–91 («Die Eucharistiefeier am Samstagabend in Ägypten»).

В отношении литургического жертвоприношения агнца Рим оказался консервативнее Византии: в IX в. этот римский обычай уже подавал повод к

обвинениям латинян со стороны греческих епископов (согласно *Истории Реймской церкви* Флодоарда, X в.; *PL* 121, 225; цит. по: А. В. Бармин, Греко-латинская полемика XI—XII вв. (Опыт сравнительного рассмотрения и классификации) // *Византийские очерки. Труды российских ученых к XIX международному конгрессу византистов* (М., 1996) 101–115, особ. 108). Последнее обвинение кажется Бармину чистой выдумкой; чтобы отнестись к нему иначе, достаточно ознакомиться с материалами, собранными в статье ТИХЕРОНТ, *Le rite du matal*: пасхальное жертвоприношение сохранялось и в Риме до XII в. (*Ordines Romani* XI, XII), где после пасхальной мессы Папа в специальном помещении Леонинской базилики благословлял мясо закланного агнца и раздавал его сослужившим; благословенному мясу приписывались обычные в таких случаях сверхъестественные свойства, и его ели сразу после причастия, прежде всякой другой пищи. К какому-то не менее официальному ритуалу возводил чин *корбани* Д. Паллас, чью книгу С. Георгуди (GEORGOUDI, *L'égorgement sanctifié...* 289, n. 1) рекомендует как «<...> la seule tentative sérieuse pour interpréter les sacrifices sanglants, en prenant en considération le cadre chrétien» [D. PALLAS, 'Η «θάλασσα» τῶν ἐκκλησιῶν. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τοῦ χριστιανικοῦ βωμοῦ καὶ τὴν μορφολογίαν τῆς λειτουργίας (Athènes, 1952) (Coll. de l'Institut français d'Athènes, 68) 102 sqq., замечая, что «bien qu'on ne puisse pas le suivre dans certaines de ses interprétations, son étude est très stimulante...»].

Греческие епископы обвиняли латинских в IX в., однако, еще и в X в. славянский Синайский евхологий включает славянский перевод «Молитвы над агнцем на Пасху», обращенную ко Христу, Которого этот агнец проображает; см.: М. WEINGART, *Texty ke studiu jazyka a písemnictví staroslovenského* (V Praze, 1938) 47–48 (слав. текст). Как известно, Синайский евхологий отражает Константинопольское богослужение (см.: М. ARRANZ, *La liturgie de l'Euchologe slave du Sinaï // Christianity among the Slavs. The Heritage of Saints Cyril and Methodius. Acts of the International Congress held on the Eleventh Centenary of the Death of St. Methodius. Rome, October 8–11, 1985 under the direction of the Pontifical Oriental Institute / Ed. by E. G. FARRUGIA et al.* (Roma, 1988) (OCA 231) 15–24; Г. Минчев, Мястото на новооткритите листове от Синайския евхологий сред другите текстове от ръкописа. Филологически и литургически анализ на молитвите от денонощния богослужбен цикл (ἁσματικὴ ἀκολουθία) // *Старобългаристика / Palaeobulgarica* 17.1 (1993) 21–36). В современном греческом и славянском богослужении молитва на благословение пасхального агнца заменена более нейтральной молитвой на благословение «брашна мяс» (см. издания более древних текстов подобных молитв: А. А. Дмитриевский, *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 2* (Киев, 1901) 6, 113–114, 1012, 1584).

О том, что в Византии чинопоследования, связанные с литургически обусловленным и сопровождаемым молитвой священника закланием животных, долго не теряли официального церковного статуса, говорит факт сохранения за ними высокого статуса социального. Именно последнее позво-

лило им до сих пор сохраниться в качестве своеобразных треб — *курбани* (в Греции и в Грузии вплоть до сего дня; к сожалению, грузинский материал систематически не изучался). Крайне высокий социальный — а, следовательно, и достаточно высокий церковный — статус подобного богослужения сохранялся в Грузии, по-видимому, до самого присоединения к России. См., напр., свидетельство русского посла Федота Елчина (1639 г.) о главном грузинском государственном празднике — св. Георгия: «А чудеса мученика Георгия рассказывали: “Ноября в 3 день приедет де наш царь Левонтей [царь Мегрелии Леван II Дадияни (1611—1657)] на ево прознесство молитца и все православные христьяне съедутца. Волею де Божью бывает тут приведен бык; и таво де быка велит царь Левонтей освежать и всем православным христьяном росдаст по малой части, каму што достанетца, да плечо пошлет Гурьельскому князю, а другое пошлет плечо Бошечуйскому князю» (*Посольство Федота Елчина в Грузию* // Записки русских путешественников XVI—XVII вв. / Сост., подг. текстов, комм. Н. И. Прокофьева, Л. И. Алехиной (М., 1988) (Сокровища древнерусской литературы). 270–289, особ. 227–228). Примечательно, что и у болгар особое почитание св. Георгия сделало день его памяти днем «курбани»: ЈЕРКОВ САРАЛДО, Агарі cristiane... 530. В Болгарии IX—X в. подобные чинопоследования на праздник св. Георгия были делом общепринятым: об этом свидетельствует болгарское (но составленное на греческом языке, хотя и дошедшее лишь в славянской версии) собрание чудес св. Георгия, датируемое X в. (оно же «Сказание инокa Христодула», иначе называемое «Сказанием о железном кресте»; см. об этом памятнике: А. А. Турилов, Византийский и славянский пласты в «Сказании инокa Христодула» (к вопросу о происхождении памятника) // *Славяне и их соседи* 6 (1996) 81–99; текст цит. по: Б. Ст. Ангелов, Из старата българска, руска и сръбска литература. Кн. 3 (София, 1978) 61–98), где заклания животных на этот праздник упоминаются неоднократно [чудо 4 (с. 86), 7 (с. 90), 9 (с. 91–93; ср. упоминание в конце чуда 8, с. 91), иногда и с подробным перечнем закалавшихся животных (особ. в чуде 9; ср. также чудо 4)]. Этот памятник особенно интересен тем, что в одном случае прямо говорит о соотносительности такого жертвоприношения с литургией: *пнзѣѡ попа и сѣтворѣн стѣмъ сѣбѣ* [т. е. евхаристическую литургию]. *и заколо вѡлъ, нже бѣше дорожѣн, и ѡ ѡвецѣ и свинѣи по дѣлѣтерѣ, и раздадохъ ницимъ* (чудо 4, с. 86).

Вне систематического изучения остается и эфиопский литургический материал, где сохраняются до сих пор некоторые древние формы христианского жертвоприношения животных, — в частности, важнейшая из них, заклание агнца в день Пасхи (кажется, она не описывается в литургических книгах, но хорошо известна со слов очевидцев).

Следует подчеркнуть, что на основании христианского *богословия* жертвы нельзя однозначно «предсказать» литургику: безусловно лишь то, что дохристианские по происхождению богослужебные обряды жертвоприношений не могли сохранить вполне свое прежнее *содержание*. Но из этого вовсе не следует, что они «должны были» немедленно исчезнуть. Вопрос о *названии* подобных обрядов представляет самостоятельный историко-литур-

гический интерес. Еврейский термин  $\text{קָדָשׁ}$  как бы раздвоился в христианском греческом языке новозаветной эпохи. Его обычный перевод в LXX (главным образом, в книгах Левит и Чисел)  $\delta\omega\rho\omicron\nu$  относится к любым видам жертвы. В христианском словоупотреблении термин  $\delta\omega\rho\omicron\nu$  был перенесен и на Евхаристию, тогда как  $\kappa\omicron\upsilon\rho\beta\tilde{\alpha}\nu$  встречается в Новом Завете (Мк. 7, 11:  $\kappa\omicron\upsilon\rho\beta\tilde{\alpha}\nu$ ,  $\delta\epsilon\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ ,  $\delta\omega\rho\omicron\nu$ ) в значении «дар (неевхаристический)». В то же время, в семитских языках у христиан (сир., араб., эфиоп.) для Евхаристии остались в употреблении различные формы, восходящие к евр.  $\text{קָדָשׁ}$ , хотя соответствующие слова продолжали обозначать и неевхаристические «дары», «приношения» и «жертвы». (Ср. также наблюдения в: S. DANIEL, *Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante*. Thèse principale en vue du doctorat ès lettres (Paris, 1966) 129–130, 219–222.)

О жертвоприношениях животных при освящении церкви см. основной текст статьи.

## SUMMARY

B. Lourié

### FROM JERUSALEM TO AKSUM THROUGH THE TEMPLE OF SOLOMON: Archaic Traditions Related to the Ark of Covenant and Sion in the *Kebra Nagast* and their Translation through Constantinople

The article includes three parts. **Part One** is dedicated to the problem of the critical analysis of so-called hagiographical romances, with special attention to the *Kebra Nagast* whose central story about Solomon, the Queen of Sheba and their son Menelik (chapters 19–94) may be considered as a kind of hagiographical romance. The study of the hagiographical legend must be twofold: «translation» of its «message», on the one hand, and study of its «language» itself, on the other; the latter may reveal some far more remote layers of the Christian or even pre-Christian traditions which were responsible for the formation of some hagiographical *topoi* and other details. Both approaches, that is, the study of «message» and the study of «language», will be applied in the subsequent two parts of the present study. **Part Two** is dealing with the stuff connected to Constantinople while contained in the *Kebra Nagast*. The main conclusion is that a new ecclesiastical center in Aksum (according to both *Kebra Nagast* and archaeological data) was not simply a *replica* of Jerusalem, but rather more complicated «New Jerusalem» patterned, in many points, after Constantinople of the era of Justinian the



Great (while in the *Kebra Negest* it is seen through a prism of the reality of the post-638 era, after the Arabic conquest of Egypt). Moreover, some data relating to Justinianic Constantinople as a New Jerusalem were also re-investigated, especially those related to the churches of St. Polyeuctos and St. Sophia which were both constructed as a kind of New Temple of Solomon. A particular attention was paid to the relation of the *Patria Constantinopolitana* about the animal sacrifices performed during the dedication of St. Sophia in 537. The basic veracity of this story was approved in the light of the data on the animal sacrifices in the Christian rites, especially those of dedication of church, throughout the Christian world (cf. also the Excursus on the Christian animal sacrifices at the end of the present article). Finally, possible connections between the specific buildings and reliquies in Aksum and Jerusalem were also considered (the author argues, among others, that the Aksumite church of «Virgins» may reflect the Jerusalem church of St. Sophia). **Part Three** is dedicated to the most archaic layers of the legend whose language is reflecting, according to the present author, some late Jewish and early Christian concepts of Messiah (personified in Solomon) and of Temple/Tabernacle (personified in a female figure). In this context, the name of the Queen of Sheba «Makeda», belonging to the *Kebra Nagast* tradition exclusively, was interpreted as a distortion of Hebrew מְקֵדָּה in the sense of «Holy of Holies». Finally, two Aksumite reliquies are examined in the light of the Jerusalemite data (Church of Sion): the mysterious *berot eben* (a stony chalice, acc. to the present author) described in the *Liber Axumae* (whose reading is to be corrected in one point and whose translation by C. Conti Rossini is to be improved) and the altar stone that was reported to be the base of the Ark.

## АРАБСКИЕ ИСТОЧНИКИ «ЛЕЧЕБНИКА ЛОШАДЕЙ И ВООБЩЕ ВЬЮЧНЫХ ЖИВОТНЫХ» ФАРАДЖА СИРИЙЦА

«Лечебник лошадей и вообще вьючных животных», как известно, памятник киликийского периода, изложенный на среднеармянском языке. Он был составлен в столице Киликии-городе Сисе, по приказу царя Смбата III (1296—1298), врачом Фараджем-сирийцем по происхождению, и представляет собой пособие по лечению лошадей, созданное с использованием и по подобию аналогичных восточных (особенно арабских) источников. Лечебник ценен как тем, что является единственным средневековым целостным конским лечебником, дошедшим до нас на армянском языке<sup>1</sup>, так и с той точки зрения, что содержит множество слов, характерных для среднеармянского языка (армянских и заимствованных), не засвидетельствованных ни одним другим источником и не включенных ни в один из армянских словарей<sup>2</sup>.

Лечебник привлек внимание ряда исследователей<sup>3</sup>, из которых Б. Л. Чукасян издал его с ценным исследованием и словарем, составленным с большой добросовестностью. В своем предисловии Б. Чукасян обратил внимание, в частности, на то обстоятельство, что в памятной записи рукописи Фарадж Сириец сообщает о переводе лечебника с

---

<sup>1</sup> Сохранились также фрагмент (5 листов), представляющий собой краткое изложение некоторых отрывков рассматриваемого лечебника (хранилище рукописей Мхитаристов Венеции) и два других небольших списка по лечению лошадей: рукописи Матенадарана № 459 (л. 1046–1146) и № 550 (л. 18–19). Главы о лечении и разведении лошадей имеются также в «Геопониках» («Գիրք փառախոսի»), которые, однако, составляют только небольшую часть этой своеобразной сельскохозяйственной энциклопедии (главы ՄՂԴ–ՅԹ, с. 197–209). Подробнее см. Բժշկարանի ձեռնարկը և առհասարակ գրականություն, ԺԳ դար / աշխ. Բ. Չուկասյանի (Երևան, 1980) (далее — Лечебник), 16–19, 20–22.

<sup>2</sup> Лечебник, с. 27.

<sup>3</sup> Հր. Աճառյան, Յուզակ և երեսուցյա թավրիզի (փեննա, 1910) 137; Л. А. Оганесян, История медицины в Армении. Т. 2 (Ереван, 1946) 171–173; П. М. Мурадян, Армяно-грузинские литературные взаимоотношения в XVIII в. (Ереван, 1966) 207–209. Историю изучения вопроса подробнее см.: Лечебник, 5–6, 16–19, а также Բ. Չուկասյան, Ս. Տեր-Ղևոնդյան, «Բժշկարանի ձեռնարկը» երկի նոր-աշայտ արարներն թարգմանությունը // Լրաբեր հասարակական գիտությունների (1985) № 11. 63–64.

арабского языка. В этой связи исследователь, присоединяясь к мнению проф. Л. Оганесяна о том, что в средневековый период в медицинской литературе под словом «перевод» подразумевался «не перевод какого-либо определенного произведения, а компилятивное использование ряда иностранных литературных сочинений», совершенно справедливо замечает: «Именно так и следует понимать выражение Фараджа “перевел”»<sup>4</sup>.

Какими же арабскими источниками пользовался Фарадж Сириец? Об этих источниках он упоминает как в памятной записи рукописи, так и в самом тексте лечебника, время от времени ссылаясь на мнение того или иного автора по поводу различных профессиональных вопросов, обсуждаемых им. Так, в памятной записи говорится следующее: «...эта книга — Лечебник лошадей и вообще вьючных животных, была переведена с арабского на армянский язык с трудов многочисленных ученых и философов: Джна, Аби Йусуфа, Рашида и многих других ученых Индии и Багдада, имена которых не называем. И я, ничтожный врач Фарадж, ...перевел это правильным и ясным слогом, так как был очень умелым и много лет изучал искусство врачевания в великом городе Багдаде. ...И трудился над переводом медицинских и философских книг в столице Сисе»<sup>5</sup> (курсив мой — А. М.).

Таким образом, в памятной записи упоминаются имена трех авторов: Джна, Аби Йусуф и Рашид.

Первый из этих авторов-Джна, изображен на листе 6б рукописи, в верхней части изображения имеется объяснение: «Философ Джна»<sup>6</sup>. Кроме того, в тексте лечебника этот же автор упоминается еще два раза: «индийский философ Джна» (л. 34а) и «Индиец Джна» (л. 36б)<sup>7</sup>.

Второй автор-Аби Йусуф, упоминается в тексте лечебника еще семь раз (кроме упоминания в памятной записи), поскольку Фарадж цитирует «высказывания Аби Йусуфа» (л. 121б, 124а, 131а, 135б, 158а, 177а, 181б)<sup>8</sup>.

Что же касается третьего автора — Рашида, то его имя хотя и упоминается в памятной записи рукописи, однако в самом тексте лечебника нет ни одной ссылки на него.

В своем кратком очерке восточных коневодческих источников Б. Чукасян касается ряда индийских, персидских и арабских коневодческих сочинений, часть которых, однако, относится к более позднему периоду, чем лечебник Фараджа, т. е. к XIV—XVIII вв., а сравнительно древ-

<sup>4</sup> См.: Лечебник, 23.

<sup>5</sup> Там же, 163 (листы ркп. 184а–184б).

<sup>6</sup> Там же, 43.

<sup>7</sup> Там же, 59–60.

<sup>8</sup> Там же, 116, 118, 123, 127, 142, 157, 161.

нейшие из них — сочинения, совершенно отличные от трех вышеупомянутых источников (Джна, Аби Йусуф, Рашид)<sup>9</sup>. Иными словами, основные непосредственные источники лечебника Фараджа по сей день остаются неопределенными, также как и личность их авторов.

Исследование ряда средневековых арабских малоизвестных или малоизученных рукописных источников позволяет пролить свет на личность упомянутых авторов, и, в некоторой степени, на те их сочинения, которые были использованы Фараджем Сирийцем.

Таким образом, попытаемся ответить на вопрос, кто же упомянутые авторы?

*Джна Индиец (𐤃𐤆𐤀𐤁 𐤌𐤆𐤕𐤕𐤓),  
философ Джна (𐤃𐤆𐤀𐤁 𐤇𐤍𐤕𐤕𐤕𐤕𐤕𐤓)  
или индийский философ Джна  
(𐤃𐤆𐤀𐤁 𐤇𐤍𐤕𐤕𐤕𐤕𐤕𐤓 𐤌𐤆𐤕𐤕𐤓)*

Арабские средневековые источники называют этого автора именем *Šānāq al-Ḥindī* («Индиец Шанак»), *Šānāq al-Ḥakīm* («Мудрец Шанак») или *Šānāq al-Ḥakīm al-Ḥindī* («Индийский мудрец Шанак»), к которому иногда прибавляется слово *Ṭabīb* («Врач»).

Исследователи считают, что Шанак (санскр. Śāṇakya Kauṭīliya — *Чанакья Каутилия*) был известным министром индийского императора Чандрагупты (ок. 321—298 гг.)<sup>10</sup>, одновременно славившимся и в качестве философа, врача, астронома. В индийской литературе известно его сочинение «Арташастра» (*Arthaśāstra*) — своеобразное «зерцало» о безопасности царственной особы.

В арабских средневековых источниках упоминается ряд сочинений, приписываемых Шанаку<sup>11</sup>, из которых, однако, до нас дошло только одно:

1. «Книга о ядах и противоядиях» (токсикологическое сочинение). Известно около десятка рукописных списков этого труда, которые хранятся в Берлине, Каире, Багдаде и т. д. К изучению сочинения обратился ряд исследователей, из которых Б. Штраус издала его (с исследованием и немецким переводом)<sup>12</sup>.

Книга была переведена с санскрита на персидский язык одним из врачей гундишапурской медицинской школы («Бимаристан») — индий-

<sup>9</sup> Ср.: Лечебник, 10–12.

<sup>10</sup> A. MIELI, *La science arabe et son rôle dans l' évolution scientifique mondiale* (Leiden, 1966) 73.

<sup>11</sup> F. SEZGIN, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* [далее GAS], Bd. 3 (Leiden, 1970) 197.

<sup>12</sup> C. BROCKELMANN, *Geschichte der Arabischen Literatur. Erster Supplementband* (далее — GAL, I S) (Leiden, 1937) 413; SEZGIN, GAS. Bd. 3. 197; B. STRAUSS, *Das Giftbuch des Šanaq // Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin* (Berlin, 1934) Bd. 4. 89–152.

цем Манка (Манкаһ). Будучи современником халифа Харуна ар-Рашида (786—809), Манка был приглашен им из Индии в Багдад, принял ислам и остался трудиться в Халифате. Кроме врачебной практики, как свидетельствуют арабские источники, он одновременно занимался философией и переводами с санскрита на персидский и арабский языки. Манка перевел «Книгу о ядах» Шанака на персидский язык для Бармекида Йахьи ибн Халида: перевод был записан Абу Хатимом ал-Балхи и позже переложен на арабский ал-Аббасом ибн Саидом ал-Джаухари для халифа ал-Мамуна (813—833)<sup>13</sup>.

Как показали исследователи «Книги о ядах» Шанака, в ней имеются отрывки, совпадающие не только с вышеупомянутой индийской «Kaṭṭi-līya Arthaśāstra», но и с другими, преимущественно медицинскими источниками. К последним относятся, в частности, некоторые главы или отрывки трудов индийских авторов Сушрута (Suśruta, ок. VI в. до н. э.) и Чарака (Āraka, ок. II в. н. э.): Suśrutasaṃhitā и Ārakasamhitā, также как и ряд греческих источников, причем соответствующая глава сочинения Сушруты могла быть прибавлена Манкой (предполагается, что он перевел также и труд Сушруты)<sup>14</sup>, а греческая часть — ал-Аббасом ибн Саидом ал-Джаухари<sup>15</sup>, который последним переложил книгу. Иными словами, арабская версия «Книги о ядах» Шанака представляет собой не просто перевод, а подвергшееся обработке переложение компилятивного характера, что, кстати, было обыкновением явлением в средневековый период.

Другие сочинения, приписываемые Шанаку в арабских источниках, однако не дошедшие до нас, следующие:

2. «Книга о ведении войны, выборе людей, нужных царю, о коннице, пище и ядах» — упоминается в «Фихристе» Ибн ан-Надима<sup>16</sup> (с. 305, 315):

3. «Книга об адабе»<sup>17</sup> — упоминается в том же сочинении Ибн ан-Надима (с. 316).

<sup>13</sup> SEZGIN, GAS. Bd. 3. 200–201.

<sup>14</sup> О влиянии индийской медицины на средневековую арабскую медицину, а также об арабских переводах индийских источников подробнее см.: SEZGIN, GAS, Bd. 3. 187–193.

<sup>15</sup> SEZGIN, GAS, Bd. 3. 193–196, 197–198.

<sup>16</sup> Багдадский писец и торговец рукописями Ибн ан-Надим известен своим «Фихристом» — библиографией (987—988 гг.), где перечислены «все» известные в то время сочинения, написанные на арабском языке. Подробнее см.: Encyclopédie de l'Islam, nouv. éd. (далее — *EI*), Т. III (Leyde—Paris, 1971) 919–920.

<sup>17</sup> Араб. *адаб* означает: 1. Литература, 2. Воспитанность, благопристойность, 3. Этика. В арабской средневековой литературе был известен одноименный жанр — назидательного и одновременно художественно-занимательного характера.

4. «Присвоенные жемчужины» — сочинение этического характера, отрывок из которого сохранился в труде Ибн Аби Усайбии<sup>18</sup> (т. 2, с. 32–33).

5. «Книга об астрономии» — упоминается Ибн Аби Усайбией (т. 2, с. 33).

6. «Книга о ветеринарии» — упоминается Ибн Аби Усайбией (т. 2, с. 33).

Очевидно, что в арабских источниках сохранились почти только одни упоминания об этих сочинениях.

Нужно отметить, что по мнению одного из исследователей — Й. Йолли, книги, приписываемые Шанаку и упомянутые Ибн Аби Усайбией, в частности, о ветеринарии и о драгоценных камнях, очевидно тоже восходят к «Kaṭṭīliya Arthaśāstra» (подобно «Книге о ядах»), «в главе Kosapraṇaveśyaratnaparīkṣā (75–81) которой говорится о видах и о проверке драгоценных камней, в главах же о разведении слонов и коней — о болезнях и различных способах лечения этих животных»<sup>19</sup>. Насколько соответствует истине это предположение Й. Йолли — по сей день не представлялось возможным выяснить по уже упомянутой причине: до нас не дошли арабские переводы ни «Книги о ветеринарии», приписываемой Шанаку, ни других вышеупомянутых сочинений, чтобы мы имели возможность сравнить их с соответствующими главами «Kaṭṭīliya Arthaśāstra».

А поскольку в главе ԻԱ «Лечебника лошадей» Фараджа Сирийца в виде цитат сохранились отрывки, в частности, из коневодческих сочинений Джна, то это дает нам возможность сравнить их с главой о коневодстве упомянутого индийского памятника и убедиться в правоте или же неправоте предположений Й. Йолли. Таким образом, обратимся к соответствующей главе лечебника Фараджа:

//(34ա)ԻԱ·ՅԱՂԱԳՍ ԲԱՆԻՅ,  
ԶՈՐ ԱՍԱՅԵԼ ԵՆ ՀՆԴԿԱՅ ԻՄԱՍՏԱՍԵՐՔՆ ՎԱՍՆ  
ԳՈՅՆԵՐՈՅՆ ՈՒ ՆՇԱՆՈՅ, ՈՐ ԱՍԱՅԵԼ  
ԵՆ Ի ԳՐԱՍՏՆԻՆ ԶԱՂԷԿՆ ՈՒ ԶՊԵՂԾՆ

Ասացել է Ճնայ իմաստասէրն հնդկաց, թէ այն յարսալ ձին, որ լինի սպիտակ, դէդձկնբաղ սպիտակ, նայ այն քսնձ զամէն ձիանն գոված է, յամէն ազգ գոլք և բարձրագոյն աստիճանն է, քսնձ զամէն ազգ ձիոյ, զի կարող է ի սպատերազմն, և շնորճոր է իր տիրոջն և ի թաղաւ  
// (34) որական գրաստնոյն է:

<sup>18</sup> Ибн Аби Усайби'а (1194—1270) был врачом и библиографом. Известен своим сочинением «'Уйун ал-анба' фи табакат ал-уттиба», где представлены биографии 380 врачей и ученых. Подробнее см. *ЕI*, Т. III. 715–716.

<sup>19</sup> J. JOLLY, Kollektaneen zum Kaṭṭīliya Arthaśāstra // *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 68 (Leipzig, 1914) 348.

[...]

Եւ ասցել է Ճնայ հնդկցին, թէ ք պարտ ուննալ զայս գրաստնիս, զոր յիշել կամինք: Զի որ լինի իր մնալն զէդ տուռիձի փետրի գոյն, և այն ձին, որ սև կայտեր և ի վրայ սրկանն կամ ի ներքոյ կամ ի դրացէ՝ որպէս զշուշմայ կետեր, կամ // (37) լինի ի վրա կողացն բարձր բողորնի, կամ լինի ի վրա ձվոցն կակուղ մնալ սև, կամ այլ ցեղ գոյն, քանձ զինչ իր գոյնն է, կամ լինի ի վրա ճակտին սև մնալեր, այս նշաննիս զոր տվար նա ամէնս ք շնոթոր:<sup>20</sup>

Таким образом, глава ԽԱ лечебника Фараджа начинается и кончается цитатами из Джна (первый и последний абзацы, л. 34а–34б и 36б–37а), однако, судя по названию главы, не исключено, что выдержки из Джна могут быть также и в средней части главы (л. 34б–36б), хотя тут имя Джна специально не упоминается.

Итак, если вышеприведенные отрывки из Джна, цитируемые в лечебнике Фараджа, совпадут с главой о коневодстве «*Kauṭīlīya Arthaśāstra*»<sup>21</sup>, то значит, в конце XIII в. (в 1296—1298 гг.), т. е. в годы создания труда Фараджа, был известен арабский перевод также и этой главы указанного индийского памятника (кроме вышеназванных глав о ядах и противоядиях). Иными словами, «*Kauṭīlīya Arthaśāstra*» должна быть переведена на арабский язык еще раньше, если не полностью, то хотя бы отрывочно.

Если же рассматриваемые отрывки не совпадут друг с другом, то это будет означать, что действительно на арабском языке были известны также и другие сочинения коневодческого характера, принадлежащие перу Шанака (или же, по крайней мере, приписываемые ему), о которых говорилось выше. В таком случае уже можно будет предположить, что Фарадж имел под рукой или «Книгу о ветеринарии», или же «Книгу о ведении войны» Шанака (в последней, судя по названию, могли быть отрывки, посвященные коннице или коням); как можно было убедиться выше, из всех шести сочинений, известных по имени Шанака, только эти два могли иметь отношение к лошадям.

Какое бы из этих двух предположений не подтвердилось, в обоих случаях вне сомнения одно обстоятельство — то, что Фарадж познакомился с трудами Джна<sup>22</sup> именно в арабском переводе, а не на санскрит-

<sup>20</sup> Лечебник, 59–60.

<sup>21</sup> Из-за недоступности санскритского оригинала мы пока вынуждены отложить вопрос сравнения двух текстов.

<sup>22</sup> Примечательно, что индийское имя Чанакья, транскрибированное по-арабски как *Шанақ* (поскольку в арабском языке отсутствует звук ч), в армянской транскрипции превратилось в Ճնայ. Нужно предположить, что Фараджу было известно исконное звучание Чанакья «арабизированной» формы *Шанақ*.

ском подлиннике. Нельзя забывать, что в памятной записи своего сочинения он пишет: «...книга эта была переведена с *арабского* (курсив мой — М. А.) на армянский». И действительно, подтверждением тому служат многочисленные арабские специальные термины (коневодческие, ветеринарные), названия растений, лекарственных средств и т. д., в том числе и в упомянутой главе его труда. Примечательно и наличие изображения Джна в рукописи Фараджа: не срисовано ли оно с той арабской рукописи, которой пользовался Фарадж (если только оно не является плодом воображения писца или художника, иллюстрировавшего армянскую рукопись)?

Таким образом, в свете вышеупомянутых фактов становится очевидным, что выдержки из сочинения «индийского философа Джна», присутствующие в лечебнике Фараджа, представляют большую ценность с точки зрения изучения не только арабской, но и индийской литературы, позволяя внести ясность в ряд вопросов, до сих пор нерешенных. Поскольку до нас не дошли арабские переводы ни главы о коневодстве «*Kaṭṭīlīya Arthaśāstra*», ни «Книги о ветеринарии» или «Книги о ведении войны», приписываемых Шанаку, то отрывки из этих сочинений, присутствующие в лечебнике Фараджа, ценны как в качестве доказательства того, что эти сочинения действительно были переведены на арабский язык, так и в качестве отрывков, уцелевших от этих утерянных переводов<sup>23</sup>.

### *Абу Йусуф (Աբի Յուսուֆ или З.Ի.Ի.Ի.Բ)*

В истории арабской средневековой медицины известны два<sup>24</sup> автора, носивших имя Абу Йусуф и живших до XIII века, трудами которых мог пользоваться Фарадж Сириец. Это следующие авторы:

1. *Абу Йусуф Йакуб ибн Исхак ибн ас-Саббах ал-Кинди* — жил в промежутке между 190/805 и 260/873 гг. Был известным философом, врачом, математиком, астрономом. Написал около сорока медицинских сочинений, в том числе и четыре труда зоологическо-ветеринарного характера. О трех из последних сохранились только упоминания в арабских средневековых источниках, до нас же дошло только одно из них:

<sup>23</sup> О связи древнеармянской медицины с индийской ведической традицией см.: С. А. Варданян, Аюрведическая традиция в древней Армении по данным книги «Ненужное для неучей» Амирдовлата Амасиаци // *Биологический журнал Армении* 4 (1990) 346–357.

<sup>24</sup> Это имя носил также и третий автор — тот самый врач, книгу «Китаб ал-машахир» которого многократно (около 30 раз) упоминает ал-Бируни в своем труде «Китаб ас-Сайдана» и который, как предполагается, жил в X веке. Однако «Китаб ал-машахир» не уцелел. Кроме того, до нас не дошло никаких сведений о том, чтобы сей Абу Йусуф занимался также и ветеринарией или же написал какое-либо сочинение ветеринарного характера. См.: SEZGIN, GAS, Bd. III. 313.



«Книга о лошадях и ветеринарии». Известны два рукописных списка этого сочинения, хранящиеся в Багдаде и Каире<sup>25</sup>. Однако, по мнению некоторых исследователей, авторство этого сочинения может быть приписано ал-Кинди по ошибке — из-за совпадения имен двух одноименных авторов — ал-Кинди и Мухаммада ибн Аби Йусуфа Йакуба ал-Хатби, который также написал одноименное сочинение<sup>26</sup>.

2. *Мухаммад ибн Аби Йусуф Йакуб ибн Ахи Хизам ал-Хатби или Насир ад-Дин Абу Али Мухаммад ибн Аби Йусуф Йакуб ибн Исхак ибн Ахи Хизам*<sup>27</sup>. Исследователи расходятся в мнениях о полном имени, точном времени проживания и о количестве написанных им сочинений. По свидетельству арабских источников, при аббасидских халифах ал-Му‘тасиме (833—842) и ал-Му‘тадиде (892—902) он был главным придворным шталмейстером. Он считается первым автором сочинений по коневодству, написанных на арабском языке, труды которого дошли до нас. По К. Броккельману, известны три сочинения, носивших его имя, которые хранятся в различных хранилищах рукописей мира:

1. «Книга о лошадях и ветеринарии»
2. «Книга и верховой езде и ветеринарии»
3. «Книга о метании копья и об орудиях войны»<sup>28</sup>.

Однако, по мнению других исследователей, Мухаммад ибн Йакуб ибн Ахи Хизам ал-Хатби в первой половине IX в. составил пособие по коневодству для халифа ал-Мутаваккиля (847—861) под названием «Книга о верховой езде и ветеринарии», посвященное главным образом разведению коней, частично и их лечению, которое, как полагается, должно быть почерпнуто из «Ветеринарии» Феомнеста (первая половина IV в.)<sup>29</sup>.

По мнению третьих исследователей, он был современником сына известного переводчика Хунайна ибн Исхака — Исхака ибн Хунайна (830—910), и скончался в 841 г. (226 г. хиджры)<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> SEZGIN, GAS, Bd. III. 375.

<sup>26</sup> Там же, 375, а также прим. 1 на той же странице.

<sup>27</sup> По некоторым рукописям, также Хузам, Хаззам Велиэддин ал-Хуттули, ал-Джабали, ал-Хитай, ал-Хайли и т. д. Подобные разночтения объясняются графическими особенностями арабского письма — смешением диакритических точек.

<sup>28</sup> BROCKELMANN, I S. 432–433; *El.* T. I. 1184 (M. PLESSNER, Bayṭār).

<sup>29</sup> SEZGIN, GAS, Bd. III. 375. Предполагается, что труды Феомнеста перевел на арабский прославленный переводчик и врач Хунайн ибн Исхак (809—873). Аналогичные арабские сочинения, созданные после первой половины IX в., носят следы сильного влияния гиппологических и ботанических трудов Феомнеста (см.: SEZGIN, GAS, Bd. III. 353).

<sup>30</sup> MUWAFFAQ FAṢṢA, *Ahammiyat al-waṣf al-faras al-‘arabī fī mu‘allafāt al-ḥail wal-baītara al-‘arabiya. Abḥāt al-mu’tamar al-ṭanawī al-ṭāmin, al-mun’aqad fī ḡāmi‘at al-Ḥalab* (Ḥalab, 1984) 258 (на араб. яз.).

Таким образом, по мнению одних исследователей он жил в первой половине IX в., по мнению же других — во второй.

Вопрос о возможном смешении двух одноименных сочинений под названием «Книга о лошадях и ветеринарии» двух Абу Йусуфов (т. е. ал-Кинди и ал-Хатби) еще нуждается в дальнейшем серьезном изучении. Чтобы выяснить, являются ли они разными сочинениями, или же отождествляются (а если отождествляются, то кто же, наконец, настоящий автор?), необходимо тщательно изучить все рукописи, известные в мире, носящие как имя ал-Кинди, так и ал-Хатби. Основная трудность заключается в том, что рассматриваемые рукописи (а их число достигает трех десятков)<sup>31</sup> разбросаны по всему миру и по сей день остаются не только неопубликованными, но и неизученными или же недостаточно изученными.

Очевидно, что чтобы выяснить, из какого же именно сочинения коневодческо-ветеринарного характера из четырех таковых, принадлежащих перу Абу Йусуфа (одно из которых приписывается ал-Кинди, а три — ал-Хатби) приведены цитаты в лечебнике Фараджа, необходимо сравнить все эти четыре сочинения с соответствующими отрывками труда Фараджа — задача, трудно осуществимая из-за недоступности рукописей, хранящихся за пределами нашей страны.

Отрывки из сочинения Аби Йусуфа, цитируемые в лечебнике Фараджа, следующие:

ԲԺՇԿՈՒԹԻՒՆ զոր ասցել է ՈւսուՅն. փորձած:

Առ կարմիր զատեկ ու դեղին զատեկ ու կալէքար ու խաւիւսայ՝ յամէն մէկէ թուղթմէկ, սպիտակ աւշնան և ապակ կիր՝ յամէն մէկէ թուղթմէկ, լեւէ զամէնն ու մաղէ, ու շաղղէ զինք գինով ու դիր յարեգանն, որ ջրնայ, ու աղա զինք ու պահէ, ու ևք անկիս՝ առ մուշաիսայ ու թաթիւն զինք ի ջուրն ու թաթիւն ի դեղն ու դիր ի վրայ իողին՝ յերկվնէն ի վեր ինջլի լոյսն, ու վաղն հան ու սրբէ: Եւ // (122ա)-վ-սյլ վայր դիր ինջլի աջողնայ: Եւ թէ լինի տեղն հայնց, որ ցարես դնել մուշաիսայով ու կապել, դու ցանէ զդեղն ի վրայ ու դիր ի վրայ կաղաւթի տերև, ու ծածկոն զտերևն երկու երեք տեղ, և դիր ի վրայ մուշաիսայ: (Лечебник, с. 116.)

Այլ դեղ. Ապի ՈւսուՅնին ասցում: Առ դշամմինիսովի թուկն իր տաւրովն, երի ու ծեծէ ու դիր ի վրայ ուռէցին ու կապէ // (124), և ապա սոնէլ զինք ու թող յինք սողուկ: Եր թողու սողուկն, դու առ մանդր աղ ու շլիէ զտեղն իմաստ քաջ: Թէ ուժով լինի գրաստն, դու

<sup>31</sup> О рукописях подробнее см. BROCKELMANN, I S. 433; SEZGIN, GAS, Bd. III. 375. К числу рукописей, упоминаемых тут, нужно прибавить еще одну — рукопись № 5, хранящуюся в библиотеке «аз-Захирийе» в Дамаске. О последней подробнее см.: MUWAFFAQ FANŞA, Ahammiyatı waşf al-faras... 266.

իայծղնէ զինք ու դիր ի յինք զճիճին, որ կոճի յիշոցք, ու պաղլեղ, ու շողոցոյ ու աւծնէ զինք տաւսն ուր հետ իրաց: Եւ ապա աւծնէ զիտոցերն, որ լինի յետեւ, վարդի ձիթով: Եւ եր խոցնայ, դու ծառայէ զէդ այլ խոցերն: (Лечебник, с. 118.)

**Բժկուծիւն է. Յոսուֆին ասցած.**

Առ կտաւատ նուկի մէկ, վայրի բրէժս՝ կէս նուկի, եփած բուռաթի ջուր՝ թուղթ մի, և ամպակ գինի ու// (131բ) հոռոմ ձէթ՝ նուկի ու թուղթ մի: Եփէ զամէնն ու քամէ ու լից ընդ փողքն ի վայր, և անցմնացոյ զինք աղէկ ու հաւնգոյ աղէկ ժամ մի, հետ այնոր զարկ զինք ի պաղ ջուրն. նա բժշկի:

Եւ լինի, որ ի յայս ցաւէս սպիտկի աքն: Կու առ զըղղիանի ջուրն ու զմեղլն ու խառնէ յիրար ու լից յաքն: Նա բժշկի սաւտուծով: (Лечебник, с. 123.)

**Յասացելոց Ապի Ուսուֆին:**

Նշանքն է. ցաւ, որ բնակի յետի կիցքն ի գրաստուն, և եփ ու ժվորնայ այս քամիս, նա կանգնի երկու ձեռքն //(136ա) ու ընկնի յետի կիցքն, ու բնաւ ձլարենայ կանգնել:

**Բժշկուծիւնն է.**

Առ բողկի հունդ աւիկից մի, դիր ի պտուկ մի, ու լից ի վրայ վեց նուկի ջուր ու եփէ ու ժով, ու թող աղէկնայ այս քամիս, ու առ յերեք քաժնէն զմէկն ու լից ընդ փողքն ի վայր: Ու զայլ մնացորդքն դիր հոռոմ դէղ տկճորով ի յորովայնն, ու աւրեր այսպէս ծառայէ: (Лечебник, с. 127.)

**Այլ դեղ յասացելոց Ապի Ուսուֆին:** Առ հոռոմ ձէթ ու սիւտոր ու ծեծէ, ու շողոցոյ ու դիր ի վրայ սմբակին ու կապէ: (Лечебник, с. 142.)

**Յասացելոց Ապի Ուսուֆին:** Առ եղրդակն և ոսպն ու կիր՝ յամէն մէկէ մնան մի, լեւէ և մնողէ և խառնէ ընդ կովուց եղ, ու շինէ պատրոյդ, ու դիր ի նասուրն՝ ողջնայ: (Лечебник, с. 157.)

**Այլ դեղ. Ապի Ուսուֆին ասացեալ. փորձած:** Առ կեղևած սիւտոր և քան ի զինք դմակ, և դիր ի հաւանն ու ծեծէ, որ զէդ միրհամ լինի, ու լուայ սապոնով, ու դիր ի վրայ ու կապէ, որպէս զմէկայլն, որ ասցաք: (Лечебник, с. 161.)

Таким образом, очевидно, что Фарадж в своем лечебнике цитирует чаще всего Аби Йусуфа, при том каждый раз подчеркивая его имя. А поскольку Фарадж из «многочисленных ученых и философов Индии и Багдада» отдал предпочтение именно Аби Йусуфу, то очевидно, что такой чести мог удостоиться только общеизвестный специалист, пользующийся большим авторитетом в этой области. И действительно, судя по отрывкам, цитируемым Фараджем, Аби Йусуф был большим знатоком

различных заболеваний лошадей и методов их лечения, т. е. ветеринаром, имеющим большой опыт в области лечения коней.

Примечателен еще один факт: имя *Аби Йусуф*, упоминаемое в лечебнике Фараджа восемь раз, в шести случаях написано одинаково: *Аби Йусуф* ( в остальных двух случаях пишется просто *Усуф* или *Йусуф*), что представляет собой *родительный падеж* арабского имени *Абу Йусуф*. Это значит, что подобная транслитерация носит не случайный, а закономерный характер, подобная же закономерность, в свою очередь, может иметь только одно объяснение — то, что в арабском языке имя упомянутого автора начиналось не элементом *Абу Йусуф* (иначе Фарадж, прекрасно владеющий арабским языком, транскрибировал бы именно так), а ему предшествовал какой-то другой элемент, из-за чего и он стоит в родительном падеже — *Аби Йусуф*.

Эти два упомянутых обстоятельства, как можно убедиться, позволяют смотреть на обоих вышеупомянутых Абу Йусуфов с новой точки зрения, подсказывая, кого же из них можно идентифицировать с автором, упоминаемым Фараждем.

По нашему мнению, учитывая указанные факты, было бы правильнее отдать предпочтение Насиру-ад-Дину Абу Мухаммаду ибн Аби Йусуфу Йакубу ибн Ахи Хизаму ал-Хатби, поскольку:

а) именно в его имени элементу *Аби Йусуф* предшествует элемент *Мухаммад Ибн...* или же *Насир ад-Дин Абу Мухаммад ибн...*; именно за словом *ибн*, присутствующим в них, и следует форма *Аби Йусуф* (поскольку *ибн Аби Йусуф* означает «сын Абу Йусуфа»). Другое же имя (т. е. ал-Кинди) начинается именно с элемента *Абу Йусуф*.

б) именно он был знаменитым гиппиатром, имеющим большую ветеринарную практику, придворным шталмейстером и одновременно автором сочинений коневодческо-ветеринарного характера, которые дошли до нас в довольно большом количестве рукописных списков. Тогда как философ, математик и астроном ал-Кинди, хотя и был известен также и как врач, однако, фактически, до нас не дошло какого-либо сведения о том, чтобы он был также и известным ветеринаром, занимающимся ветеринарной практикой. Что же касается его четырех сочинений зоолого-ветеринарного характера, о которых говорилось выше, то три из них (которые до нас не дошли) носили следующие названия: 1. «Трактат о насекомых», 2. «Трактат о пчелах и их достоинствах», 3. «Трактат о телах животных, когда они разлагаются» и, как видим, не имеют ничего общего с ветеринарией. Кроме того, по мнению исследователей, эти сочинения «видимо, не оставили сколько-нибудь значительного следа в последующих зоологических сочинениях арабов»<sup>32</sup>. Что же касается

<sup>32</sup> SEZGIN, GAS, Bd. III. 375.

четвертого сочинения, известного по имени ал-Кинди и единственно носящего коневодческо-ветеринарный характер, то фактически еще окончательно не выяснено, принадлежит ли именно оно его перу? (об этом говорилось выше.)

Таким образом, резюмируя вышесказанное, можно сделать вывод, что Фарадж в своем лечебнике цитирует одно из трех коневодческих сочинений, известных по имени Аби Йусуфа Йакуба ибн Исхака Ахи Хизама ал-Хатби, но какое именно — выяснится только после подробного изучения всех рукописей этих сочинений (в том числе и двух вышеупомянутых рукописей, приписываемых ал-Кинди).

Таким образом, на примере «Лечебника лошадей» Фараджа Сирийца можно убедиться в том, что ветеринары средневековой Армении (в частности, Киликии), подобно врачам, были хорошо знакомы с достижениями медицины (ветеринарии) Востока, особенно арабов, с арабскими оригинальными и переводными (индийскими) медицинскими источниками и использовали их в своих сочинениях.

Сегодня, однако, можно уже с уверенностью сказать, что не только ветеринарные врачи Армении обращались к арабским источникам, но и арабские ветеринары, в свою очередь, были знакомы с трудами ветеринаров Армении. Так, например, в рукописи № 997,2 Парижской Национальной Библиотеки, которая представляет собой сочинение ветеринарного характера, по поводу того или иного вопроса наряду со специалистами Индии, Ирана и Ирака приводятся также и мнения ветеринаров *Армении*<sup>33</sup>. Каким же путем осуществлялось это знакомство — можно судить, в частности, по примеру арабского перевода «Лечебника лошадей» Фараджа<sup>34</sup>, который, вместе с предыдущим фактом, является еще одним красноречивым доказательством того, что арабы не только проявляли интерес к средневековой армянской медицине, но и высоко ее ценили.

---

<sup>33</sup> Le livre de l'agriculture d'Ibn al-Awam (Kitab al-Felahah) / Trad. de l'arabe par J.-J. CLEMENT-MULLET. T. 2, part. II (Paris, 1867) VI–VII. Наши попытки получить микрофильм рукописи, к сожалению, не имели успеха, между тем, было бы чрезвычайно интересно узнать, какими же именно арабскими источниками пользовался арабский автор.

<sup>34</sup> Согласно памятной записи перевода, он был осуществлен по поручению египетского эмира Хусам ад-Дина Ладжина, который овладел армянским лечебником, хранящимся в сокровищнице армянского царя, после битвы при Тибре. Перевод был сделан, кстати, при помощи армянских военнопленных, среди которых находился некий хирург, успешно истолковавший непонятные слова (названия лекарств и лекарственных растений). Перевод датируется концом XIII в. (концом 1298 года или же 1299 года). Подробнее см.: Չուղաղյան, Տիր-Ղևոնդյան, «Բժժ Հիւսամի ախի»... 64–66.

## DEUX FRAGMENTS ONCIAUX INÉDITS D'UN LECTIONNAIRE GÉORGIEN DE JÉRUSALEM (V)<sup>1</sup>

*à la mémoire d'Otar Nodia*

En 1985, nous avons eu l'honneur de travailler chaque mercredi, pendant des mois, à la Bibliothèque du Patriarcat arménien Saint-Jacques de Jérusalem, sous l'érudite et bienveillante surveillance de Mgr N. Bogharian, de vénérée mémoire. Nous avons ainsi, entre autres recherches, examiné les feuilles de garde géorgiennes conservées dans des manuscrits arméniens<sup>2</sup>. Il y a là un fragment de feuillet, coupé en deux, du Grand Lectionnaire géorgien de Jérusalem, fragment encore inédit (c'est le n° 7 de notre rapport préliminaire).

En 1989, nous avons pu travailler aux Archives centrales de Tbilissi, où M. Vaxtang Gourgénidzé nous a facilité l'accès aux manuscrits: qu'il veuille trouver ici l'expression de notre vive gratitude! Et voilà que, parmi des feuilles de garde géorgiennes tirées de manuscrits arméniens, nous avons reconnu un feuillet comportant l'écriture si caractéristique déjà vue à Jérusalem, feuillet provenant du même Lectionnaire (non identifié dans le Catalogue).

---

<sup>1</sup> Ce article est le cinquième d'une série que nous avons consacrée à des fragments analogues: *Fragments onciaux du Lectionnaire géorgien, I, Fragments de Bzommar (Liban) // BK 33 (1975) 110–118; Fragments onciaux du Lectionnaire géorgien, I, II // BK 34 (1976) 97–101; Nouveaux fragments onciaux du Lectionnaire géorgien ancien // Lingua restituta orientalis. Festgabe J. Assfalg (Wiesbaden, 1991) 269–271; Nouveaux fragments onciaux du Lectionnaire géorgien ancien, IV // Langues orientales anciennes. Philologie et linguistique 4 (1993) 31–34.*

<sup>2</sup> Voir: B. OUTTIER, *Les feuilles de garde géorgiennes des manuscrits du Patriarcat arménien Saint-Jacques de Jérusalem. Rapport préliminaire // REGC 2 (1986) 67–73.*

Nous publions donc ici ces fragments, les seuls survivants actuellement repérés du dépeçage d'un gros manuscrit géorgien. Une étude d'ensemble des feuilles de garde utilisées au XVII<sup>e</sup> siècle dans le centre de copie d'Aənda(n)c' Giwł procurerait peut-être d'autres bonnes surprises; les matériaux utilisés étaient très variés: arméniens, *erkat'agir* et *bolorgir* (Jérusalem 2465, 2670; Bzommar 577; Erevan 6059), latins (Jérusalem 1639 et 2358), et géorgiens (Jérusalem 1653).

L'état présent des recherches sur le feuillet de Tbilissi permet seulement de dire qu'il provient de gardes d'un manuscrit arménien, comme l'attestent des essais de plume en arménien, mais sans qu'il soit possible d'en préciser davantage le lieu de reliure.

### I. Jérusalem 1653

Les deux fragments, en tête et en queue de manuscrit, doivent être réunis pour reformer le bas d'un feuillet, dont il reste quinze ou seize lignes — et parfois la trace d'une dix-septième — sur deux colonnes. Un feuillet complet devait comporter trente-deux lignes. Les lignes sont espacées de 1 cm, le corps des lettres est de 3–4 mm, l'intervalle entre les colonnes est de 17 mm, la largeur d'une colonne est de 10 cm. Restent 32 mm. de marge interne et 3 cm. de marge inférieure. Chaque colonne est délimitée à la pointe sèche par deux lignes verticales, les points-piqûres sont à 35 mm de la colonne. Le parchemin est assez épais, l'écriture *asomtavruli* à l'encre brune, avec des rubriques. La ponctuation consiste en une virgule haute, deux points et trois points. Le manuscrit intact devait avoir des dimensions voisines de celles du Lectionnaire de Kala: 335 x 295 mm, voire identiques à celle du tétraévangile de Adiš; il s'agissait donc d'un lectionnaire complet pour toute l'année. L'écriture pourrait permettre de dater le manuscrit de la seconde moitié du X<sup>e</sup> siècle.

Nous avons ici des fragments de la fin de l'office du Vendredi-saint, correspondant au §§ 700 à 703 de l'édition de M. Tarnischvili. Les fragments sont à lire dans l'ordre suivant: recto, première colonne: B<sup>v</sup> + fins de lignes en C<sup>r</sup>, A<sup>r</sup> + fins de lignes en D<sup>v</sup>; recto, deuxième colonne: C<sup>r</sup> + D<sup>v</sup>; verso, première colonne: C<sup>v</sup> + D<sup>r</sup>; verso, deuxième colonne: débuts de lignes: C<sup>v</sup> + D<sup>r</sup>, puis B<sup>r</sup> + A<sup>v</sup>.

Nous avons utilisé l'ouvrage classique de M. TARNISCHVILI, *Le grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem (V<sup>e</sup>—VIII<sup>e</sup> siècle)*, t. I et II (Louvain, 1959—1960) (CSCO 188–189, 204–205 / *Iber* 9–10, 13–14).

Voici le texte:





C<sup>v</sup>

ዓ-ነህርኃ ለርተታገዕር ሃገሮታር ትር

ዓ-ዕርገሂታ ትገርገባ ትርታ [ጳ።]

ቶገዝርኃ ሲዓጥነህር ከገታነህርኃ

ገገርገዝ ትርታር ሃታዕታር፡ ጽገዝዝዝ

ገገገዝ ስገህደገባር ሃገዝባር ዓ-ዓ፡

ጽር ትርታገዝ ገገገዝ ርርህር ተዓገዝ፡

ጽር ዕተርዝ ዋቶገ፡ ሀ-ጌ፡ሂ-ገ፡ ጽርታጽገገህ ትገ

ታብዓታነህር ገ-ገ ለገዓዓጽገጌነህርታር፡ ጽ-ሂጌገ፡

፲፱ ዓ-ዓ ርደዓታገ ገ-ገ ለገዓዓጽገጌነህርታር፡

D<sup>r</sup> [702]

ር ገ-ር ሃገታ፡ቢዓዊታጽር ትርታገዝር

ዓርርገ ትርታጽርታገ ርታገታርታገርኃዕ

ህርደገጌገ ገዓገዝ፡ ታ-ገ ገገገርኃ ትር

ቶርዋገ ዓዓዋገጌ ገዓገ ገ-ዓህር፡ ገህገ

ትርታገዝር ህገጌርደገህር ጽር ገርታ

ዓገባደዓገር ሲዓዊርታገ ገ-ዓህገ፡

B<sup>r</sup> [703]

.....ጽ -- ጽር ርታርታ ገህ

ርዓዓዕር ገደዓዓጽርዝ፡ ሃ-ዓ፡ ሂ-ገ-ር ርገታ

ርታዕር ታገጌገ ጽታገህር፡ ህርደርዓዓታገ

ርደዓሂርኃ ዓገዕገጌገህ፡ ትርታገዝታ

ትርታገታ፡ዓዓዓገደዓ ጸባገ ትርታገዝታ

ትርታገታ፡ዓዓዓገደዓ ጽር ገ-ቶዕ፡ ሀ-ደታህ፡ -

ጽር ገ-ር ጽ-ታገ ሲርደሂርደዓዓ፡ ዕተርህ ጽ-ዓዝ

ሃገ-ቶዓጌዝ ከቶ ዓ-ዓ፡ ጽር ዓዓዝ ዓ-ህዝገ ታርገ-ጽ

ገዝ ዓዓጽገህ፡ -ጽር ገዓ-ዕደዝ ህ-ደሂኃ ገዓገ-ዝገ፡

ርታነህር ሃገታ፡ሲዓዊርኃ ህዓገባደር

A<sup>v</sup>

ህገጌርደገህ ገዓገዝ ታ-ገ ገዓገ ርታገ

ታርዕገርኃዕ፡ ታ- ገዓገ ገገገርኃ ትር

ቶርዋገ ገ-ዓህገ ዋርታዓዓጌርኃ ሃገዝ

ህርዕዓህ ህ-ታዕህር፡ ጽር ታ-ር ርባገ

በዓህ ሲዓዊርታገ ገገገ ገ-ዓህገ፡ ጽር

ዓዓዓታርደርኃ ትርህ ህገጌርደገ፡ ትር

ገ-ገደገህ ጽር ርባገገህ ሲዓዊርታገ ገገገ ትገህገ



[illegible]

L'alleluia, d'après les manuscrits Sinai géorgien 18 (milieu du X<sup>e</sup> siècle) et 39, est chanté le cinquième jeudi; il précède l'évangile, Jn 9,39–10,10, lu le même jour dans le manuscrit de Latal.

Ces fragments sont, bien sûr, précieux pour ce qu'ils nous apprennent de l'évolution de la liturgie de Jérusalem. Le remplacement de la lecture de Matthieu par celle de Jean (manuscrit de Kala en n° 702) n'est pas encore effectué au soir du Vendredi-saint: les deux lectures coexistent. Surtout, pour la période si mal attestée dans nos manuscrits de la semaine avant l'Ascension, nous avons ici un témoin unique.

Ces fragments sont utiles pour l'histoire du texte biblique géorgien; on retiendra, par exemple, que le texte des prophètes est ici plus proche de celui du manuscrit de Jérusalem que de celui d'Oški.

L'histoire de la langue peut glaner de nouveaux phénomènes: la dissimilation (ou assimilation régressive?) **ᲛᲚᲔᲕᲗᲚᲕ** (ვეფოდეო) (15rb4) n'a, semble-t-il, pas été signalée encore.

Nous sommes heureux de pouvoir offrir ce nouveau témoin, si fragmentaire, hélas, de l'ancien Lectionnaire géorgien de Jérusalem, au moment où l'Institut des manuscrits de Tbilissi élabore l'*editio maior* de ce monument.

## EARLY CHRISTIAN REACTIONS TO THE BUILDING OF THE DOME OF THE ROCK IN JERUSALEM

In 1992 B. Flusin published a short text from a collection of edifying stories (the *Diègèmata stèriktika*) attributed to the monk Anastasius in the manuscript *Vat. gr. 2592*.<sup>1</sup> In this story Anastasius reports that thirty years earlier he lived on the Mount of Olives and that at that time Egyptians were engaged in clearing the site of the Temple in Jerusalem.<sup>2</sup> When on a certain night he rose three hours before the sounding of the sounding-board of the Holy Anastasis, he heard a noise coming from the Temple Mount, as if many people were working at that place. At first he believed that the Egyptians were even at that hour of night still at work there, but he changed his opinion when he noticed that a deep silence descended upon the place immediately after the man who sounds the sounding-board had started shouting the «Bless, o Lord». It was not Egyptians who were at work there, Anastasius concluded, but demons, who were rejoicing in the Egyptians' work and co-operating with them. The next morning he met some people from the Holy Gethsemane in the town, who told him that they had had the same experience during the previous night. Anastasius concludes his account by explaining why he decided to record this experience of thirty years earlier:

«I considered it necessary to record these things because of those people who think and say, that what is built in Jerusalem today is the Temple of God. For how will a temple of God be built in that place? There is given a judgment on it, saying to the Jews: "Behold, it is being left", Christ said (Matth. 23, 38; Lk. 13, 35). That is to say: it remains desolate for ever. For "the last glory of the house" (Hag. 2, 9) was that which was set on fire in the time of Titus. After the last (glory) there is no other last glory possible. For nothing is more last than the last».

---

<sup>1</sup> B. FLUSIN, *L'esplanade du temple à l'arrivée des Arabes, d'après deux récits Byzantins // Bayt al-Maqdis: 'Abd al-Malik's Jerusalem*, I / Ed. J. Raby, J. Johns (Oxford, 1992) (Oxford Studies in Islamic Art, 9) 22–26. For the identification of the author of the *Diègèmata stèriktika* with Anastasius of Sinai, the author of the *Hodègos*, the *Questions and Answers* and other works, see B. FLUSIN, *Démons et Sarrasins. L'auteur et le propos des Diègèmata stèriktika d'Anastase le Sinaïte // Travaux et Mémoires* 11 (Paris, 1991) 381–409.

<sup>2</sup> FLUSIN, *L'esplanade...* (n. 1) 30–31, connects this event with the caliphate of Mu'awiya (about 660) suggesting that the Egyptian labourers were enlisted for the executing of some major work on the site of the Temple.

This little story is very interesting for more than one reason. Flusin plausibly argued that the topical reference to the building of the «Temple of God» in Jerusalem can only bear upon the construction of the Dome of the Rock by the Umayyad caliph 'Abd al-Malik in 691/2.<sup>3</sup> Following Sheila Blair's conclusion, that the inscription inside the Dome of the Rock which mentions the date 72 AH = 691/2 AD should be taken as the *terminus a quo* for the building,<sup>4</sup> Flusin concluded that Anastasius' story was written shortly after that date.<sup>5</sup>

The *Diègèmata stèriktika* form a collection of edifying stories intended to confirm the Christians in their belief and thus to comfort them.<sup>6</sup> Flusin defines them as a «collection organisée», containing the rarest and oldest documents showing how the Christians in Syria and Palestine responded to the expansion of Islam during the Umayyad caliphate.<sup>7</sup> We may conclude, therefore, that Anastasius' contemporaries obviously considered 'Abd al-Malik's building-enterprise on the Temple Mount as the rebuilding of the Jewish Temple and that this undertaking aroused much commotion among the Christians of the time. That the Christians could conceive the Dome of the Rock as the «Temple of God», is — in view of its monumental architectonic structure — quite understandable.<sup>8</sup> The new cultic building which rose on the Temple Mount

<sup>3</sup> FLUSIN, *Démons et Sarrasins...* (n. 1) 408; FLUSIN, *L'esplanade...* (n. 1) 30.

<sup>4</sup> S. S. BLAIR, What is the Date of the Dome of the Rock? // *Bayt al-Maqdis...* (n. 1) 69. Also G. ROTTER, Die Umayyaden und der zweite Bürgerkrieg (680—692) (Wiesbaden, 1982) (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XLV, 3) 227—230, argued for the year 72 AH being the beginning of the building. Most scholars, however, assume that the year 72 refers to the completion of the building; cf. G. R. HAWTING, *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate AD 661—750* (London—Sydney, 1986) 59.

<sup>5</sup> FLUSIN, *Démons et Sarrasins...* (n. 1) 409 (note additionnelle); FLUSIN, *L'esplanade...* (n. 1) 24.

<sup>6</sup> FLUSIN, *Démons et Sarrasins...* (n. 1) 389.

<sup>7</sup> FLUSIN, *Démons et Sarrasins...* (n. 1) 409. For the references to the Muslims in the other works of Anastasius, see: S. H. GRIFFITH, Anastasios of Sinai, the *Hodegos*, and the Muslims // *Greek Orthodox Theological Review* 32 (1987) 339—358; J. HALDON, The Works of Anastasios of Sinai: A Key Source for the History of Seventh-Century East Mediterranean Society and Belief // *The Byzantine and Early Islamic Near East, I: Problems in the Literary Source Material* / Ed. AVERIL CAMERON, L. I. CONRAD (Princeton, N. J., 1992) (Studies in Late Antiquity and Early Islam, 1) 107—147; R. G. HOYLAND, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish, and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Princeton, N. J., 1997) (Studies in Late Antiquity and Early Islam, 13) 92—103.

<sup>8</sup> Cf. FLUSIN, *L'esplanade...* (n. 1) 30; FLUSIN, *Démons et Sarrasins...* (n. 1) 408: «Ainsi donc, parmi les Chrétiens auxquels s'adressent les *Récits*, certains au moins, sensibles à la propagande omeyyade, sont prêts à considérer que le Dôme du Rocher vient, après six cents ans d'interruption, occuper en pleine légitimité la place du Temple détruit par Titus».

did not answer to the usual architecture of the mosque, but rather resembled the Christian buildings belonging to the type of the ciborium or reliquary built above a sacred place.<sup>9</sup> We will not enter here into the much-discussed and vexed questions of why 'Abd al-Malik erected this memorial building and which (Jewish and Islamic) traditions may at that time have been connected with the rock and the rotunda which form the centre of the building.<sup>10</sup> However, it is very likely that anti-Christian propagandistic intentions also played a role in the caliph's undertaking. The Dome of the Rock was intended to become the visible sign that Jerusalem was no longer an exclusive Christian Holy City.<sup>11</sup> As such, this Muslim construction had to compete with the Christian sacred buildings of the town, first of all with the Church of the Holy Sepulchre.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Cf. K. A. C. CRESWELL, *Early Muslim Architecture* (Oxford, 1969) 101–109; BLAIR, *What is the Date of the Dome of the Rock?*.. (n. 4) 70; A. RIPPIN, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*, 1: *The Formative Period* (London—New York 1990) 55–56.

<sup>10</sup> For a survey of the different ancient and modern views, see now RIPPIN, *Muslims...* (n. 9) 51–58, and the following contributions // *Bayt al-Maqdis...* (n. 1) in addition to Blair's article: C. MANGO, *The Temple Mount, AD 614–638* (1–16); A. ELAD, *Why did 'Abd al-Malik build the Dome of the Rock? A re-examination of the Muslim sources* (33–58); J. VAN ESS, *'Abd al-Malik and the Dome of the Rock. An analysis of some texts* (89–103). Cf. also N. RABBAT, *The Meaning of the Umayyad Dome of the Rock // Muqarnas* 6 (1989) 12–21.

<sup>11</sup> For the anti-Christian Qur'anic inscriptions inside the Dome of the Rock, see C. KESSLER, *'Abd al-Malik's Inscription in the Dome of the Rock: A Reconsideration // Journal of the Royal Asiatic Society* (1970) 11–12; O. GRABAR, *The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem // Ars Orientalis* 3 (1959) 52–56; S. D. GOITEIN, *The Historical Background of the Erection of the Dome of the Rock // Journal of the American Oriental Society* 70 (1950) 106; IDEM, *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden, 1966) 139, 147; H. BUSSE, *Die arabischen Inschriften in und am Felsendom // Das Heilige Land* 109, Heft 1–2 (1977) 8–24; IDEM, *Monotheismus und islamische Christologie in der Bauinschrift des Felsendoms in Jerusalem // Theologische Quartalschrift* 161 (1981) 171–176; RIPPIN, *Muslims...* (n. 9) 54–55; G. J. REININK, *An Early Reference to Qur'an 112? // All those Nation... Cultural Encounters within and with the Near East* / Ed. H. L. J. VANSTIPHONT (Groningen, 1991) (Comers/Icog Communication, 2) 123–130. For an English translation of these inscriptions, see: BLAIR, *What is the Date of the Dome of the Rock?*... (n. 4) 86–87; HOYLAND, *Seeing Islam* (n. 7) 695–699.

<sup>12</sup> Cf. F. E. PETERS, *Jerusalem and Mecca: The Typology of the Holy City in the Near East* (New York—London, 1986) (New York University Studies in Near Eastern Civilization, 11) 95. H. Busse developed a very interesting thesis concerning the building of the Dome of the Rock. In his view 'Abd al-Malik, by the building of both the Dome of the Rock and the projected building of the Aqsa Mosque on the site of the Jewish Temple, intended to rebuild the Temple of Jerusalem according to the model of the Holy Sepulchre, which was considered by the Christians to be their «new Temple», being the successor of the Jewish Temple. The anti-Christian inscriptions inside the

There are, in all likelihood, further contemporary witnesses of Christian reactions to the building of the Dome of the Rock.<sup>13</sup> They seem to confirm Anastasius' report, that public opinion considered 'Abd al-Malik's enterprise to be an attempt to rebuild the Temple of Jerusalem. They also strongly suggest that, at least one of the intentions of the caliph in building the Dome was to give Jerusalem a distinctive Islamic signature. By building the Dome on the site of the Temple, but after the model of a Christian church, 'Abd al-Malik was announcing that the religion of the conquerors was to be seen as the successor of both Judaism and Christianity. These witnesses are represented by three apocalyptic texts which originated in the milieu of Syriac-speaking Christianity in North Mesopotamia in or shortly after 691/2, the date of the inscription inside the Dome of the Rock.

The first witness is the so-called *Apocalypse of Pseudo-Methodius*. This work is now accessible in its first critical edition, with German translation of the Syriac text.<sup>14</sup> The early Greek and Latin translations of *Pseudo-Methodius* are now accessible in a new edition by W. J. Aerts and G. A. A. Kortekaas.<sup>15</sup>

---

Dome of the Rock served to prevent the Muslims from equating the Dome of the Rock with the Church of the Holy Sepulchre; cf. BUSSE, *Monotheismus...* (n. 11) 176–178; IDEM, *Tempel, Grabeskirche und Haram aš-Šarif. Drei Heiligtümer und ihre gegenseitigen Beziehungen in Legende und Wirklichkeit* // H. BUSSE, G. KRETSCHMAR, *Jerusalem Heiligtumstraditionen in altkirchlicher und frühislamischer Zeit* (Wiesbaden, 1987) (*Abhandlungen des deutschen Palästinavereins*) 1–27.

<sup>13</sup> For possible Jewish reactions, see HOYLAND, *Seeing Islam...* (n. 7) 315–317.

<sup>14</sup> G. J. REININK, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius* (Louvain, 1993) (CSCO 540, 541, Syr 220, 221) (henceforth quoted by the abbreviation PM). An English translation of the second part (chapters X,6–XIV,13) by S. Brock is in: A. PALMER, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* (Liverpool, 1993) (Translated Texts for Historians, 15) 222–242. An English translation of the complete text, but only of the text published from the manuscript *Vat. syr. 58*, is given by F. J. MARTINEZ, *Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius*. Diss. Catholic University of America (Washington, D. C. 1985) 122–205. For a less satisfying translation, by P. J. Alexander, see: P. J. ALEXANDER, *The Byzantine Apocalyptic Tradition* / Ed. by DOROTHY DE F. ABRAHAMSE (Berkeley—Los Angeles—London, 1985) 36–51. An unreliable edition of the Vatican manuscript, with German translation, is that by H. SUERMANN, *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalypik des 7. Jahrhunderts* (Frankfurt am Main—Bern—New York, 1985) (*Europäische Hochschulschriften, Reihe XXII, Theologie*, Bd. 256) 34–84.

<sup>15</sup> W. J. AERTS, G. A. A. KORTEKAAS, *Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen* // CSCO 569, 570, Subs. 97, 98 (Louvain, 1998). These new editions replace the older edition of the Latin text by E. SACKUR, *Sibyllinische Texte und Forschungen. Pseudo-Methodius, Adso und die tiburtinische Sibylle* (Halle a. S., 1898; repr. Turin, 1976) and of the Greek text by A. LOLOS, *Die Apokalypse des Ps.-Methodios* (Meisenheim am Glan, 1976) (*Beiträge zur klassischen Philologie*, 83).



*Pseudo-Methodius* was written in 691/2 in the city of Sinjar or in the region of the nearby Mount Sinjar in North Mesopotamia (North Iraq).<sup>16</sup> Already in 692 *Pseudo-Methodius* was circulating in Edessa, the native city of Syriac Christianity. There it generated two new apocalyptic texts (our second and third witnesses). We have called the first text the *Edessene Apocalypse*, because it is in fact an explanation, interpretation and adaptation of *Pseudo-Methodius*; this was carried out in 692 in Edessa or in one of the monasteries in the vicinity of Edessa.<sup>17</sup> This text was published with a French translation in 1917 by F. Nau.<sup>18</sup> The second Edessene text dependent on *Pseudo-Methodius* is the *Gospel of the Twelve Apostles*, which was published with an English translation in 1900 by J. Rendel Harris.<sup>19</sup> Since this text considers the Second Arab Civil War (680–692)<sup>20</sup> as the beginning of the fall of the Arab rule, it must have been written in or very shortly after 692.<sup>21</sup>

It is notable that Jerusalem plays a conspicuous role in the Syriac Apocalypses which originated in or shortly after 691/2. In the oldest known Syriac

<sup>16</sup> See for a full discussion of the date and place of origin, *PM*, *Einleitung*, XII–XXIX (transl.).

<sup>17</sup> Cf. G. J. REININK, Der edessenische ‘Pseudo-Methodius’ // *BZ* 83 (1990) 32–38.

<sup>18</sup> F. NAU, Révelations et légendes. Méthodius.—Clément.—Andronicus // *Journal Asiatique*. Sér. IX, T. 9 (1917) 415–452 (henceforth quoted by the abbreviation *EA*). We are preparing a new edition of the Syriac text, since Nau’s edition is not without mistakes. German translation of Nau’s text by SUERMANN, Die geschichtstheologische Reaktion... (n. 14) 86–97. English translation by MARTINEZ, Eastern Christian Apocalyptic... (n. 14) 232–239, and S. BROCK, in: PALMER, The Seventh Century... (n. 14) 243–250.

<sup>19</sup> J. RENDEL HARRIS, The Gospel of the Twelve Apostles together with the Apocalypses of Each One of Them (Cambridge 1900) (henceforth quoted by the abbreviation *GTA*). German translation of the last part (the revelation of John the Little) by SUERMANN, Die geschichtstheologische Reaktion... (n. 14) 98–109. For its relation with *Pseudo-Methodius*, see H. J. W. DRIJVERS, The Gospel of the Twelve Apostles: A Syriac Apocalypse from the Early Islamic Period // *The Byzantine and Early Islamic Near East*... I (n. 7) 210–211; HOYLAND, Seeing Islam... (n. 7) 268–270.

<sup>20</sup> Cf. in general ROTTER, Die Umayyaden... (n. 4); HAWTING, The First Dynasty of Islam... (n. 4) 46–57.

<sup>21</sup> According to DRIJVERS, The Gospel of the Twelve Apostles... (n. 19) 213, the work was written after 692 (dependence on *Pseudo-Methodius*) and before 705 (the end of ‘Abd al-Malik’s reign). The argument that there may be a reference to the founding of the city of Wasit between 702–705 in the Gospel of the Twelve Apostles (*ibidem*, 208, n. 44) is not decisive, since Harris’ and Drijvers’ translation of *GTA*, 21 (text) 39 (transl.) *bdwkt’ dgl šm’* by ‘in the place named Diglath’ is not correct, since *dgl šm’* is an apposition to *bdwkt’* meaning ‘in the place which has a false name’ (for the expression *dgly šm’*, ‘falsely called’, cf. R. PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus* (Oxford, 1879–1901) 822. It may be rather a reference to Medina, the City of the Prophet Muhammad, being the Muslim name for Yathrib. For the allusion to the Second Arab Civil War, see: *GTA* 20 (text), 38 (transl.).

apocalyptic text responding to the Arab conquests — the sermon *On the End* attributed to Ephrem Syrus (probably written between 642 and 680/3)<sup>22</sup> — Jerusalem only fulfils its traditional eschatological role. It is in the vicinity of this city that the eschatological peoples of Gog and Magog will be destroyed,<sup>23</sup> and it is also the place where Antichrist will establish his nefarious rule.<sup>24</sup> In the Syriac Apocalypses of the end of the seventh century, however, Jerusalem symbolizes the unique Christian politico-religious centre of the world.

According to Pseudo-Methodius Golgotha is the centre of the earth.<sup>25</sup> The source here is the Syriac *Cave of Treasures*,<sup>26</sup> where Golgotha, the centre of the earth, is connected with the grave of Adam, the altar of Melchizedek, the offer of Isaac and the Cross of Christ.<sup>27</sup> The Cross, which is implanted in the middle of the world, symbolizes by its two beams «the power of the Cross, which has power over height, depth, length and breadth of the earth».<sup>28</sup> This symbolism of the universal power of the Cross is adopted by Pseudo-Metho-

<sup>22</sup> For a full discussion of this text, see G. J. REININK, Pseudo-Ephraems «Rede über das Ende» und die syrische eschatologische Literatur des siebenten Jahrhunderts // *Aram* 5 (1993) 437–463. Edition and German translation of this work by E. BECK, Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones III (Louvain, 1972) (CSCO 320, 321, Syr 138, 139) (henceforth quoted by the abbreviation *PE*).

<sup>23</sup> *PE* 309, 67 (text) 90 (transl.). This motive is traditionally connected with Ezek. 38–39/Rev. 20:7–10.

<sup>24</sup> *PE* 381–388, 68 (text) 90 (transl.). This motive is connected with 2 Thess. 2:4; cf. B. MCGINN, Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil (San Francisco 1994) 41; B. E. DALEY, The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology (Cambridge 1991) 30, 39; L. J. LIETAERT PEERBOLTE, The Antecedents of Antichrist. A Traditio-Historical Study of the Earliest Christian Views on Eschatological Opponents. Diss. (Leiden, 1995) 77.

<sup>25</sup> *PM* IX, 8–9. 19–20 (text), 32–34 (transl.).

<sup>26</sup> Critical edition with French translation of the two recensions now by SU-MIN RI, La Caverne des Trésors. Les deux recensions syriaques // *CSCO* 486, 487, *Script. Syri* 207, 208 (Louvain, 1987) (henceforth quoted by the abbreviation *CT*). For the study and discussion of the sources of *CT*, cf. A. GÖTZE, Die Schatzhöhle, Überlieferung und Quellen // *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Phil.-Hist. Klasse (Jahrgang 1922) 4. Abhandlung (Heidelberg, 1922); SU-MIN RI, La Caverne des Trésors. Problèmes d'analyse littéraire // *IV Symposium Syriacum 1984* (OCA, 229) / Ed. H. J. W. DRIJVERS, R. LAVENANT, C. MOLENBERG, G. J. REININK (Roma, 1987) 183–190; IDEM, La Caverne des Trésors et Mar Éphrem // *Symposium Syriacum VII* / Ed. R. LAVENANT (Roma, 1998) (OCA, 256) 71–83. For the influence of *CT* on Pseudo-Methodius, cf. G. J. REININK, Der Verfassername «Modios» der syrischen Schatzhöhle und die Apokalypse des Pseudo-Methodios // *OC* 67 (1983) 46–64; *PM*, Einleitung, XXX–XXXI (transl.).

<sup>27</sup> *CT* XXIII (15) XXIX (6) XLIX (2–3) 178–179, 224–225, 406–407 (text), 68–69, 86–87, 156–157 (transl.).

<sup>28</sup> *CTL* (22–23) 422–423 (text) 162–163 (transl.).

dius and applied to the Byzantine empire. As long as the Byzantine empire will take refuge to the invincible power of the Cross, no kingdom or people will be able to prevail over the kingdom of the Christians.<sup>29</sup> Even the «pagan tyrants», viz. the Arabs who are the enemies of the Cross, will never be able to overpower the Christian kingdom.<sup>30</sup> The Christian empire is not only invincible, it will even acquire world-dominion at the end of times, when it will prevail over all kingdoms and peoples of the world and found a universal reign of peace.<sup>31</sup> This universal eschatological *pax Christiana* will be established in the near future by the Christian emperor of Byzantium.<sup>32</sup> The Arab «tyrants», therefore, will never be in the position to establish a lasting world empire, but — being only a scourge in God's hands for seventy years — their power will soon be destroyed by the emperor, who is about to realize the eschatological role of Byzantium.<sup>33</sup>

Not only is the Holy Cross in the centre of the earth, Pseudo-Methodius says, but so too are the priesthood and the kingship.<sup>34</sup> With the priesthood, the Jewish priesthood connected with the Temple in Jerusalem is meant, and with the kingship, the Jewish kingship connected with Jerusalem, the city of David.<sup>35</sup> These Jewish prerogatives have been transferred to the kingdom of the Romans after the devastation of Jerusalem and the Temple by Vespasian and Titus.<sup>36</sup> Thus the kingdom of the Christians has become the only and exclusive heir of the excellent Jewish gifts of the priesthood and kingship, and this position will remain unassailed until the end of times.<sup>37</sup> It is clear that in Pseudo-Methodius' view Jerusalem has become the exclusive Christian Holy City, since its centre, Golgotha with the Church of the Holy Sepulchre, represents the Christian politico-religious centre of the world. The Byzantine king, in fact, has become the successor of king David in Jerusalem, just as Constan-

<sup>29</sup> PM IX, 9. 20 (text) 32–34 (transl.)

<sup>30</sup> For the background of PM's highly polemical use of the word «tyrants» for the Arabs, see G. J. REININK, *Tyrannen und Muslime. Die Gestaltung einer symbolischen Metapher bei Pseudo-Methodius // Scripta signa vocis. Studies about Scripts, Scriptures, Scribes and Languages in the Near East, presented to J. H. Hespers* / Ed. H. L. J. VAN-STIPHOUT, K. JONGELING, F. LEEMHUIS, G. J. REININK (Groningen, 1986) 163–175; PM IX, 9. 33, n. 7 (transl.).

<sup>31</sup> PM X, 2–3. 21–22 (text), 35–36 (transl.).

<sup>32</sup> PM XIII, 14–18. 39–41 (text), 64–67 (transl.).

<sup>33</sup> PM V, 9, X, 6, XIII, 2, 4, 6. 10, 23, 35–37 (text), 15, 39, 57–59 (transl.).

<sup>34</sup> PM X, 2. 21 (text), 35–36 (transl.).

<sup>35</sup> Again Pseudo-Methodius is adopting motives from the *Cave of Treasures*; cf. CTL (13–16) LI (17) LII (17–19) 418–419, 428–431, 442–443 (text), 160–161, 164–165, 172–173 (transl.).

<sup>36</sup> PM X, 4. 22–23 (text), 37–38 (transl.).

<sup>37</sup> Cf. note 1 on PM X, 2. 35–36 (transl.).

time's Church has taken the place of the former Jewish Temple.<sup>38</sup> Pseudo-Methodius' highly polemical tone is not directed against the Jews, but against the Muslims, who, being in the possession of the Holy City, could claim to have become not only the political but also the religious successors of the Christian empire in the Near East.<sup>39</sup>

As I have already suggested elsewhere, 'Abd al-Malik's plans of making Jerusalem distinctively the Holy City of the Muslims by raising the Dome of the Rock on the site of the Temple may very well explain Pseudo-Methodius' vehement attacks on the Arab «tyrants».<sup>40</sup> Furthermore, Pseudo-Methodius' use of other Syriac sources in his anti-Arab polemics strongly suggests that he is indeed responding to 'Abd al-Malik's building activity on the Temple Mount. Accordingly, he portrays the figure of the coming and liberating Byzantine emperor with the traits of Alexander the Great and the emperor Jovian, fusing motives from two well-known Syriac works, viz. the so-called

---

<sup>38</sup> For the connection between the Byzantine emperor Heraclius and Jerusalem as the seat of David's kingdom and the terrestrial centre of Christianity, cf. S. SPAIN ALEXANDER, Heraclius, Byzantine Imperial Ideology, and the David Plates // *Speculum* 52 (1977) 217–237. For Eusebius' description of the Church of the Holy Sepulchre as the «new Jerusalem» and Constantine's new Christian «temple», cf. T. D. BARNES, Constantine and Eusebius (Cambridge, Mass.—London, 1981) 248–249; P. W. L. WALKER, Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century (Oxford, 1990) 235–241; R. L. WILKEN, The Land Called Holy. Palestine in Christian History and Thought (New Haven—London, 1992) 95–97.

<sup>39</sup> P. J. ALEXANDER, The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and its Messianic Origin // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 41 (1978) 1–15, put forward the thesis that the important role of Jerusalem in *Pseudo-Methodius* is due to the fact of its author's being influenced by Jewish Messianic conceptions. Alexander's thesis is adopted by H. Suermann, who assumed also an anti-Jewish polemical intention in *Pseudo-Methodius*; cf. SUERMANN, *Die geschichtstheologische Reaktion...* (n. 14) 208–212, 235–236; IDEM, Der byzantinische Endkaiser bei Pseudo-Methodios // *OC* 71 (1987) 140–155. For criticism of Alexander's arguments, see my article Die syrischen Wurzeln der mittelalterlichen Legende vom römischen Endkaiser // *Non nova, sed nove. Mélanges de civilisation médiévale dédiés à Willem Noomen* (Mediaevalia Groningana, 5) / Ed. M. GOSMAN and J. VAN OS (Groningen, 1984) 195–209; cf. MCGINN, Antichrist... (n. 24) 92, n. 81; WILKEN, The Land Called Holy... (n. 38) 241, n. 20.

<sup>40</sup> Cf. G. J. REININK, Ps.-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam // *The Byzantine and Early Islamic Near East...* I (n. 7) 181–185; IDEM, Der edessenische «Pseudo-Methodius» (n. 17) 39–40, 44; IDEM, The Romance of Julian the Apostate as a Source for Seventh Century Syriac Apocalypses // *La Syrie de Byzance à l'Islam VII<sup>e</sup>—VIII<sup>e</sup> siècles. Actes du Colloque international Lyon-Maison de l'Orient Méditerranéen, Paris-Institut du Monde Arabe, 11–15 Septembre 1990* / J. CANIVET, P. REY-COQUAIS (Damas, 1992) 79–80; IDEM, The Beginnings of Syriac Apologetic Literature in Response to Islam // *OC* 77 (1993) 184; PM, *Einleitung*, XX–XV (transl.).

*Legend of Alexander the Great*<sup>41</sup> and the *Romance of Julian the Apostate*.<sup>42</sup> Both works are of a highly propagandistic character in their propagation of the ideology of Christian kingship.<sup>43</sup>

In the *Legend* Jerusalem takes a key-position in defining the connection between the Byzantine emperor and Christ. Jerusalem is the city of the eternal kingship of Christ, the promised descendant from the stem of David, the throne of whose kingdom the Lord would establish for ever (II Sam. 7, 13). Alexander the Great, therefore, promises that after his death his royal throne, with his crown upon it, will be placed in Jerusalem as a seat for Christ, thereby expressing the close and lasting connection between the empire founded by him with God's help and the eternal kingship of Christ.<sup>44</sup> Jerusalem is the religious centre of the whole Christian world and the Byzantine emperor, being Christ's vicegerent on earth, is indissolubly associated with that city which symbolizes the empire's politico-religious unity.<sup>45</sup> Pseudo-Methodius applies motifs of the *Legend's* portrait of Alexander to the liberating Byzantine emperor still to come. The latter will conquer the Near East, destroy in a «holy war» the enemies of the Christian religion (the Arabs), restore the Christian rule in the Holy Land and Jerusalem,<sup>46</sup> and, being the Last World Emperor, will fulfil the *Legend's* prediction that Alexander's empire (i. e. Byzantium) will acquire world-dominion at the end of times and will finally deliver the

<sup>41</sup> Edition and English translation by E. A. W. BUDGE, *The History of Alexander the Great* (Amsterdam, 1976; repr. of the ed. Cambridge, 1889) 255–275 (text), 144–158 (transl.) (henceforth quoted by the abbreviation *AL*).

<sup>42</sup> Edition by J. G. E. HOFFMANN, *Julianos der Abtrünnige. Syrische Erzählungen* (Leiden, 1880) 3–242 (henceforth quoted by the abbreviation *IA*). There is an unreliable English translation by H. GOLLANCZ, *Julian the Apostate*. Now translated for the first time from the Syriac original (the only MS. in the British Museum, edited by Hoffmann of Kiel) (Oxford—London, 1928).

<sup>43</sup> For the historical background of the *Alexander Legend* (written about 630) see G. J. REININK, *Die Entstehung der syrischen Alexanderlegende als politisch-religiöse Propagandaschrift für Herakleios' Kirchenpolitik // After Chalcedon. Studies in Theology and Church History Offered to Professor Albert van Roey for his Seventieth Birthday* / Ed. C. LAGA, J. A. MUNITIZ, L. VAN ROMPAY (Leuven, 1985) (*OLA*, 18) 263–281. For the background and date of the *Julian Romance* (end fourth century) see now H. J. W. DRIJVERS, *The Syriac Romance of Julian. Its Function, Place of Origin and Original Language // VI Symposium Syriacum 1992* / Ed. R. Lavenant (Roma, 1994) (*OCA*, 247) 201–214. For its influence on seventh century Syriac Apocalypses, see REININK, *The Romance of Julian the Apostate...* (n. 40).

<sup>44</sup> *AL*, 258, 275 (text), 146–147, 158 (transl.); cf. REININK, *Die Entstehung...* (n. 42) 279.

<sup>45</sup> See G. J. REININK, *Alexander the Great in Seventh-Century Syriac «Apocalyptic» Texts // Byzantinorossica 2* (2000).

<sup>46</sup> *PM XIII*, 11, 38–39 (text) 62–63 (transl.); cf. note 12 on *XIII*, 11.

earthly kingdom to Christ.<sup>47</sup> This last act of the Last World Emperor will take place in Jerusalem, on Golgotha, where the Cross of Christ will ascend to heaven together with the emperor's crown.<sup>48</sup>

Whereas Pseudo-Methodius uses the *Alexander Legend* to stress the Christian empire's and emperor's divine mission in world history, he uses motives from the *Romance of Julian the Apostate* to compare the time of Arab rule with the rule of the «pagan tyrant» Julian the Apostate and the imminent *pax Christiana* with the restoration of the Christian kingship by Julian's successor Jovian.<sup>49</sup> The reasons for this are clear. The Christians should realize that the Arabs cannot claim to be the politico-religious successors of the Christian empire. Just as Julian was a «pagan tyrant» and the enemy of the Christians, so the Arabs are no less «pagan tyrants» and enemies of the Christian religion, since they reject the fundamental truths of Christianity, viz. Christ as Saviour (the divinity of Christ),<sup>50</sup> the Holy Cross and the Holy Sacraments.<sup>51</sup> But there may be an additional reason why Pseudo-Methodius wants to compare the Arabs with Julian the Apostate. Was not Julian the first and only ruler after the destruction of the Temple who attempted to rebuild the Temple in Jerusalem? Julian's action was, according to Christian tradition, frustrated by divine intervention and the emperor himself was punished by his early death in Persia.<sup>52</sup> Thus history teaches that no secular arm would ever be able to undo Christ's words concerning the Temple, which would be left desolate forever.<sup>53</sup> May not Pseudo-Methodius' comparison of the Arabs with Julian the Apostate be provoked first of all by the rumour — spreading like wild-fire in 691 — that the Arabs were engaged in rebuilding the Temple in Jerusalem? Taking

<sup>47</sup> AL, 270, 275 (text), 155, 158 (transl.); PM IX, 7–9, 19–20 (text), 65–67 (transl.).

<sup>48</sup> PM XIV, 2–4, 44 (text) 71–73 (transl.). For the background of this motive in the *Romance of Julian the Apostate*, see REININK, The Romance of Julian the Apostate... (n. 40); IDEM, Ps.-Methodius: A Concept of History... (n. 40) 170–174; PM, *Einleitung* (transl.) XXXV–XXXVI.

<sup>49</sup> For Julian's «pagan tyranny» directed against the Christians in the *Romance*, cf. a. o. IA, 63–64; GOLLANCZ, Julian... (n. 42) 70; REININK, Ps.-Methodius: A Concept of History... (n. 40) 170–171; IDEM, The Romance of Julian the Apostate... (n. 40) 77; PM, *Einleitung*, XXX, XXXV–XXXVI (transl.). Julian is called «tyrant» throughout the *Romance*.

<sup>50</sup> Cf. note 20 on PM XIII, 6. 60–61 (transl.).

<sup>51</sup> Cf. PM XII, 3. 33 (text), 54–55 (transl.) where Pseudo-Methodius describes the apostasy caused by the Arab «tyrants».

<sup>52</sup> Cf. REININK, Ps.-Methodius: A Concept of History... (n. 40) 184–185; IDEM, The Romance of Julian the Apostate... (n. 40) 80.

<sup>53</sup> Cf. a. o. R. L. WILKEN, John Chrysostom and the Jews (Berkeley—Los Angeles—London, 1983) 157; S. BROCK, A Letter Attributed to Cyril of Jerusalem on the Rebuilding of the Temple under Julian // BSOAS 40 (1977) 282 (repr.: S. BROCK, Syriac Perspectives on Late Antiquity (London, 1984) X).

all arguments adduced by Pseudo-Methodius against the Arabs into account, we are very tempted to answer this question in the affirmative.

One of the characteristics of the *Edessene Apocalypse* is that it adds new elements to the subject-matter taken from *Pseudo-Methodius*. One of these additions, which occurs at the beginning of the work, contains significant allusions to Jerusalem. These are connected with a new ideological motivation for the «holy war» of the Christian emperor of Byzantium against the «Children of Hagar» (Muslims).<sup>54</sup> Prior to the action of the emperor, the *Edessene Apocalypse* says, the Muslims will be involved for ten-and-a-half years in a destructive civil war that will cause much oppression and distress for the people of the subjected countries.<sup>55</sup> This is, undoubtedly, an allusion to the Second Arab Civil War.<sup>56</sup> However, the adversity for mankind is not confined to their being oppressed directly by the Arabs. The whole order of nature is affected by the *kpûryâ*, «denial», «infidelity», of the Muslims: the rains will be taken away, the water of the springs will fail, the fruits of the trees and all the bounty of the earth will decay.<sup>57</sup> What exactly is this *kpûryâ* of the Muslims by which the people will suffer hardship and famine? The word *kpûryâ* has a religious connotation. In *Pseudo-Methodius* the emperor will start his military action against the Arabs, when they will boast of their victories and will deny that the Christians have a Saviour, with whom both Christ and the emperor as Christ's vicegerent on earth are meant.<sup>58</sup> It is likely that the *Edessene Apocalypse* has in mind this *kpûryâ* that provokes the divine wrath. As in *Pseudo-Methodius*, it is the emperor of Byzantium who will act as the executor and conciliator of the divine wrath by destroying the Arab kingdom and establishing a reign of peace and prosperity in the whole creation and among all nations and peoples.<sup>59</sup> However, in contradistinction to *Pseudo-Methodius*, the *Edessene Apocalypse* adds a story in which it is told how the emperor in Constantinople will know that the right time for starting his campaign against the Arabs has come. For there will take place a wonderful sign in the church of the capital, in which the bridle forged from the nails of the Lord's Cross is suspended.<sup>60</sup> When a horse that has never been ridden and never

<sup>54</sup> REININK, Der edessenische «Pseudo-Methodius»... (n. 17) 40–41.

<sup>55</sup> EA, 426 (text), 434–435 (transl.).

<sup>56</sup> REININK, Der edessenische «Pseudo-Methodius»... (n. 17) 37–38.

<sup>57</sup> EA, 426–427 (text) 435 (transl.).

<sup>58</sup> See note 20 on PM XIII, 6. 60–61 (transl.).

<sup>59</sup> EA, 427–428 (text) 436–437 (transl.). Also the natural order will be restored by the emperor's intervention: bounty will return to the earth, the fruits of the trees, the rains, the water and the fishes in the seas and rivers will increase.

<sup>60</sup> According to the EA these nails were mixed together with the nails of the thief and, since no one knew those of the Lord from the others, they were cast together into the fire.

been bridled comes, and puts its head into the bridle of its own accord, then the Romans (i.e. the Byzantines) will know that the kingdom of the Christians is at hand.<sup>61</sup>

The source of this prophecy is the Legend of the Finding of the True Cross in Jerusalem by Helena, the mother of Constantine, according to the version of the Syriac *Judas Kyriakos Legend*.<sup>62</sup> In this *Legend* it is reported how queen Helena after the discovery of the nails of the True Cross ordered that bridles for the king's horse should be made from them, as follows:

*Petersburg/Leningrad N.S.4*.<sup>63</sup>

«And she considered what she would make out of them. Then the grace of the Holy Spirit suggested to her the idea of making something out of them that would provide good testimony for future generations. And what the prophet before had prophesied she wanted to make, so she sent for a man who was a skilled and wise craftsman, and she said to him: "Keep the king's order and carry out the mystery of the king. Take these nails and make from them bridles for the horse of the king so that it will be a weapon and will set out against his enemies. Because now the victory belongs to the king and he will have peace instead of war, so that what Zechariah said will be fulfilled: 'On that day now the bridle of the horse will be holiness to the Lord' (Zech. 14, 20)».

Now this tradition, which refers to Constantine and the divine support of the Christian king and his empire, has found a new eschatological application in the *Edessene Apocalypse*. Zechariah's prophecy concerning the future deliverance of Jerusalem is now applied to the Byzantine emperor who will defeat his «enemies», viz. the Muslims, and will then have «peace», i. e. he will found the *pax Christiana* — being the eschatological «Endreich» that will last until the incursion of the eschatological peoples of Gog and Magog.<sup>64</sup> But

<sup>61</sup> EA, 427 (text) 436 (transl.).

<sup>62</sup> For the various accounts and versions of the Legend, see now J. W. DRIJVERS, *Helena Augusta: The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross* (Leiden—New York—København—Köln, 1992) (Brill's Studies in Intellectual History, 27). Edition with German translation of the Syriac texts by E. NESTLE, *De Sancta Cruce* (Berlin 1889). New edition with English translation of the version in the London manuscript BL Add. 14. 644 together with the first edition and English translation of the version in the oldest known manuscript Petersburg/Leningrad N. S. 4 (5th century) now by H. J. W. DRIJVERS, J. W. DRIJVERS, *The Finding of the True Cross: The Judas Kyriakos Legend in Syriac* (Louvain, 1997) (CSCO, 565, Subs. 93) (henceforth quoted by the abbreviation JKL).

<sup>63</sup> The following English translation is that of DRIJVERS, DRIJVERS, JKL, 70. Apart from some minor additions the text of London BL Add. 14. 644 (JKL, 71) does not vary substantially from Petersburg/Leningrad N. S. 4.

<sup>64</sup> According to the *Edessene Apocalypse* the world dominion of the Byzantine empire will endure for 208 years (EA, 428 (text) 437–438 (transl.)). By assigning 208 years to the immanent eschatological reign of Byzantium the *Edessene Apocalypse*



there is yet another unmistakable allusion to Jerusalem in the *Apocalypse's* reinterpretation of the tradition. It is implied that the emperor's horse, on which he will go to war, «has never been ridden». This is an implicit reference to Jesus' entry into Jerusalem on a colt, «whereon yet never man has ridden».<sup>65</sup> Thus the emperor who will defeat the Arab enemies is presented not only as a second Constantine, but also as the vicegerent of Christ, who will restore the position of Jerusalem as unique city of Christianity and the religious centre of the world dominion of the Christian empire.<sup>66</sup>

The concept of the future liberating emperor being a «second Constantine» who will maintain the first-rate position of the «new Christian Temple» in Jerusalem, viz. Constantine's Church of the Holy Sepulchre, is further elaborated in the *Gospel of the Twelve Apostles*.

The *Gospel of the Twelve Apostles* consists of four parts, which together form a literary unity:<sup>67</sup> the proper Gospel,<sup>68</sup> the Revelation of Simon Peter,<sup>69</sup> the Revelation of James, son of Zebedee,<sup>70</sup> and the Revelation of John, son of Zebedee.<sup>71</sup> The Gospel functions as an introduction to the three Revelations, whereas the three Revelations in a complementary way deal with the future events concerning the Church (Simon Peter), Jerusalem (James), and the Roman/Byzantine, Persian and Arab empires (John). As is usual in the apocalyptic literature, the future events described by the author are partly *vaticinia ex eventu*, partly real prophecies. As to these real prophecies, the author predicts the future peaceful unity of the Church through the conversion of the Chalcedonians to the author's true orthodox Monophysite belief (Simon Peter),<sup>72</sup> the coming of a liberating emperor «from the seed» of Constantine the Great, who will make the secular rulers endure many misfortunes and found a universal Christian reign of peace (James),<sup>73</sup> and the imminent end of the Arab king-

---

wants to distinguish the coming liberating emperor who will defeat the Arab power from the figure of the Last World Emperor; for the reasons for this, see REININK, *Der edessenische «Pseudo-Methodius»...* (n. 17) 42–45.

<sup>65</sup> Luk. 19, 30, cf. Mark 11, 2.

<sup>66</sup> Cf. REININK, *Der edessenische «Pseudo-Methodius»...* (n. 17) 41. It is interesting to note that also the emperor Heraclius, who after his victory over the Persians restored the Holy Cross to Jerusalem in 630, was presented by his panegyrist George of Pisidia as a second Constantine; cf. B. FLUSIN, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VII<sup>e</sup> siècle* (Paris, 1992) vol. II, 312–319.

<sup>67</sup> As is plausibly argued by DRIJVERS, *The Gospel of the Twelve Apostles...* (n. 19) 193, 209.

<sup>68</sup> *GTA*, 1–10 (text), 25–31 (transl.).

<sup>69</sup> *GTA*, 10–13 (text), 31–33 (transl.).

<sup>70</sup> *GTA*, 13–15 (text), 33–34 (transl.).

<sup>71</sup> *GTA*, 15–21 (text), 34–39 (transl.).

<sup>72</sup> *GTA*, 13 (text), 33 (transl.); cf.: DRIJVERS, *The Gospel...* (n. 19) 195–196.

<sup>73</sup> *GTA*, 15 (text), 34 (transl.); cf.: DRIJVERS, *The Gospel...* (n. 19) 198–199.

dom as the result of the military action of the Byzantine emperor, who with God's help will destroy the Arab armies (John).<sup>74</sup> Putting the different pieces of this eschatological mosaic together, we may conclude that the author expects the imminent ruin of the empire of the Arabs, who oppress the Christians, «because eventually they (the Muslims) will hate the name of the Lord»;<sup>75</sup> this will be accomplished by the military intervention of the emperor of Byzantium, who as a second Constantine will restore the Christian authority over Jerusalem and found a universal reign of peace, in which the political unity (one Christian empire) will go hand in hand with the restoration of the ecclesiastical unity (one Church).

As stated above, Jerusalem, the Holy City, forms the central theme of the Revelation of James. The Apostle predicts the destruction of the Temple and the city by the Romans in the Jewish War (70 AD), the expulsion of the Jews from Jerusalem by Hadrian (135 AD), and the transformation of the desolated city by Constantine into a new and exclusive Christian Holy City, to which pilgrims from all over the world will come flocking. The Christian signature of the city will be confirmed by the Lord who will set up therein «the sign that prevails over the iniquity of the impious men»;<sup>76</sup> this prediction, of course, concerns the True Cross which was discovered in Jerusalem by Helena, the mother of Constantine. Among the buildings built by Constantine, James says, there will be one which will surpass all buildings of the world in splendour and renown. Drijvers has rightly observed that with this building the Church of the Holy Sepulchre is meant, which is described — just as was done by Eusebius — as a new Temple, splendidly decorated with «gold of Ophir and beryls of Havilah».<sup>77</sup> With the allusion to the completion and dedication of the Church of the Holy Sepulchre (335 AD) and the death of Constantine (337 AD), the *vaticinia ex eventu* of James' revelation end.

The second part of James' prophecy concerns the coming of a «new Constantine», who will inflict many misfortunes upon the «princes» ('*nâšâ rawrbê*) and establish a universal *pax Christiana*. Who are these '*nâšâ rawrbê*? It is

<sup>74</sup> *GTA*, 21 (text), 38–39 (transl.); cf.: DRIJVERS, *The Gospel...* 201, 208–209.

<sup>75</sup> *GTA*, 20 (text), 38 (transl.). It is important to note that the *Gospel of the Twelve Apostles*, just like *Pseudo-Methodius* and the *Edessene Apocalypse*, assumes increasing tensions between Muslims and Christians at the end of their reign. Again we may think of 'Abd al-Malik's anti-Christian propaganda at the end of the seventh century, which appears to be the first official and public manifestation of these tensions after the Arab conquests.

<sup>76</sup> *GTA*, 14 (text), 34 (transl.).

<sup>77</sup> *GTA*, 14–15 (text) 34 (transl.). By referring to the Old Testament motifs of the «gold of Ophir» and the «beryls of Havilah» the *Gospel of the Twelve Apostles* appears to suggest that Constantine's basilica has taken the place of the Jewish Temple. The same motifs appear in Eusebius' description (*Life of Constantine* III, 33–40); cf. DRIJVERS, *The Gospel of the Twelve Apostles...* (n. 19) 198, and above, notes 12 and 38.

clear that the new authorities, viz. the Muslim nobles, are meant. It is very significant that the Arab *political leaders* are mentioned in James' revelation. Since the fortunes of Jerusalem form the central theme of this revelation, we may assume that the antagonism between the coming idealized Christian emperor and the Muslim authorities primarily concerns the status of Jerusalem. The «new Constantine» will wipe out the Arab power over Jerusalem, restore its status as unique Christian Holy City, and assent the position of the Church of the Holy Sepulchre as the new Christian «Temple», a building that, as James says, was never — and will never be — outrivaled by any other building.<sup>78</sup> We are once more inclined to think that also the *Gospel of the Twelve Apostles* is here responding to the Muslim claim of Jerusalem's (also) being an Islamic Holy City, a claim that was given a material reality in a most polemical anti-Christian way by 'Abd al-Malik's building of the Dome of the Rock.

Three Syriac apocalyptic texts were composed in or shortly after 691/2, the date of the inscription inside the Dome of the Rock: the *Apocalypse of Pseudo-Methodius*, the *Edessene Apocalypse* and the *Gospel of the Twelve Apostles*. Though there are textual and literary differences between these works, they agree in one most important aspect: the Arab rule is to be destroyed fairly soon by the highly idealized figure of the Christian emperor of Byzantium who, in a «holy war» against the Muslim enemies of Christianity, will restore Christian authority over Jerusalem and establish a universal *pax Christiana*, which will last until the end of times.<sup>79</sup> The strong religious overtones which these works have in common in relation to Jerusalem suggest that these texts are responding to quite recent historical developments affecting that city. We have tried to adduce some arguments for the belief that Anastasius' report of contemporary public opinion — which supposed that the Arabs at that time were engaged in building the «Temple of God» in Jerusalem — may be corroborated by these Syriac sources. Moreover, the three Syriac apocalypses seem to support the opinion of those scholars who defended the thesis that 'Abd al-Malik, in building the Dome of the Rock on the site of the Jewish Temple, (also) intended to erect a Muslim sanctuary that could vie with or even surpass the most splendid Christian sanctuary in Jerusalem. The latter was of course the Church of the Holy Sepulchre, built upon the Rock of Golgotha, and the most holy place of the Christians, with its Cave of Christ's Sepulchre and Resurrection, and the place where the Cross of Christ was erected and later on discovered by the mother of Constantine.<sup>80</sup>

<sup>78</sup> *GTA*, 15 (text), 34 (transl.). Again the *Gospel of the Twelve Apostles* concurs with Eusebius' words (above, note 77).

<sup>79</sup> In the *Gospel of the Twelve Apostles* the eschatological role of the *pax Christiana* is implied by the reference to Daniel's prophecy (probably Daniel 7:27); cf. *GTA*, *ibidem*, and DRUIVERS, *The Gospel of the Twelve Apostles...* (n. 19) 199.

<sup>80</sup> See, in particular: WALKER, *Holy City...* (n. 38) 235–281.

## ДИАЛОГ СЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ ПОСЛЕ ВЕЛИКОГО ВХОДА В СЛАВЯНСКИХ СЛУЖЕБНИКАХ XIII—XIV ВЕКОВ\*

Одним из центральных моментов литургий Иоанна Златоуста и Василия Великого является Великий Вход — торжественное перенесение потира с вином и дискоса с хлебом с жертвенника на престол. После постановки священных сосудов на престоле современный служебник предписывает священнослужителям следующий диалог<sup>1</sup>:

- I.        ѿ ѿдѣвъ кадѣльницѹ, приклонѣвъ главѹ, глаголетъ дѣаконъ:  
      а. Поманѣи ма, брате ѿ сослѹжителю.  
          ѿ дѣаконъ къ немѹ:  
      б. Да поманѣтъ гдѣ бгѣ священство твоѣ во царствѣи  
          своемѣ.
- II.        Тѣже ѿ дѣаконъ, поклонѣвъ ѿ самѣ главѹ, держѣ въѹпѣ ѿ ѿрѣръ  
          трехъ персты десницы, глаголетъ ко священникѹ:  
      а. Помолѣся ѿ мнѣ, владыко святѣи.  
          ѿ священникъ:  
      б. Дхъ стѣи найдетъ на тѣ, ѿ сила вышнѣгѹ  
          ѿсѣнитъ тѣ.  
          ѿ дѣаконъ:  
      с. Тѣмже дхъ содѣйствуетъ намѣ всѣ дни животѣ  
          нашегѹ
- III.        ѿ паки тѣмже:  
      а. Поманѣи ма, владыко святѣи.  
          ѿ священникъ:

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке Research Support Scheme OSI/HESP, грант 1005/1997, и Российского фонда фундаментальных исследований, грант 00-06-80080.

<sup>1</sup> Служебник, Ч. 1 (М., 1991) 131, 132. (Нумерация I—III частей диалога следует использованной в статье А. RAES, *Le Dialogue après la Grande Entrée dans la Liturgie byzantine // Orientalia Christiana Periodica* (18, 1952) 38–51.)

- б. **ДА ПОМАНѢТЪ ТѦ ГДѦ БГѦ ВО ЦѦРСТВІИ СВОЕМЪ,  
ВСЕГДА, НЫНѢ И ПРИСНѦ И ВО ВѢКИ ВѢКѦМЪ.**

ДІАКОНЪ ЖЕ, РЕКЪ:

- с. **АМІНЬ,  
И ЦѢЛОВАВЪ ДЕСНИЦУ СВАЩЕННИКА, ИСХОДИТЪ СЪВЕРНЫМИ ДВЕРЬМИ**

В многочисленных сочинениях, посвященных толкованию литургии, этот диалог, как правило, не комментируется. Однако содержание диалога вызывает естественный вопрос: почему ключевая фраза «Дух Святый найдет на Тя и сила Вышняго осенит Тя» (Лк. 1, 35) обращена к диакону, а не к совершающему таинство священнику?

Для ответа на этот вопрос в первую очередь следует обратиться к истории появления и развития диалога в составе литургии. Первой научной работой, посвященной истории диалога, является опубликованная в 1952 году статья о. А. Раз (см. прим. 1). Впоследствии опирающееся на работу А. Раз фундаментальное исследование истории диалога было выполнено о. Р. Тафтом (диалогу целиком посвящена глава VIII монографии Р. Тафта «Великий Вход»<sup>2</sup>).

Согласно результатам исследования Р. Тафта, диалог известен с древнейших времен; в рукописях он появляется с X в. В первоначальной форме содержит призыв епископа или иерея к сослужителям о молитве за него и ответ в виде Лк. 1, 35. С XII в. повсеместное распространение получает форма диалога, состоящая из вариантов частей Па, Пб, Ша, Шб. Часть Пс впервые появляется в греческих евхологиях XV в. Начало диалога (части Ia, Ib) — дополнение достаточно позднее. Впервые оно содержится в венецианском издании евхология 1571 года. Согласно Р. Тафту, обращение слов из Лк. 1,35 не к священнику, а к диакону — это искажение, возникшее в *editio princeps* 1526 года в результате приспособления диалога, первоначально происходящего между епископом (или главным иереем) с сослужащими священниками, к ситуации, когда литургию служит только один иерей с помогающим ему диаконом.

Как С. Раз, так и Р. Тафт в своих исследованиях использовали материал греческих и славянских рукописей. Однако оба автора учитывали только опубликованные славянские источники<sup>3</sup>. Целью данной работы

<sup>2</sup> R. TAFT, *The Great Entrance* // *Orientalia Christiana Analecta* 200 (1975).

<sup>3</sup> Диалогу посвящена также статья Н. Деснов, Недоуменный вопрос из чина литургии св. Иоанна Златоуста // *Богословские труды* 4 (1968), в которой используются только изданные греческие и славянские рукописи. Нельзя не согласиться с данной Р. Тафтом критической оценкой статьи Н. Деснова (см.: TAFT, *The Great Entrance...* Chap. VIII. 286, note 3).

является дополнение исследования диалога материалом, содержащимся во всех древнейших славянских списках. Наиболее ранние известные в настоящее время славянские служебники относятся к XIII и XIV вв.<sup>4</sup> Подавляющее большинство этих рукописей никогда не было даже частично опубликовано, хотя содержащийся в этих источниках литургический материал имеет существенное значение как для изучения истории славянской литургической традиции, так и для реконструкции византийского богослужения. В частности, диалог священнослужителей после Великого Входа, изначально, по-видимому, существовавший в устной традиции, начинает подробно записываться в евхологиях в период, непосредственно предшествующий появлению упомянутых славянских служебников. Поэтому славянские списки XIII—XIV вв., фиксируя диалог в виде, близком к изначальному, являются не только основой для понимания истории славянского текста, но, также, существенно расширяют круг источников изучения данного фрагмента службы в византийской литургической традиции.

Базовый принцип предлагаемого исследования текста диалога — учет всех известных славянских списков XIII и XIV вв.<sup>5</sup> В работе ана-

---

<sup>4</sup> По-видимому, древнейшей рукописью является относящийся к рубежу XII и XIII столетий служебник *Син. 604* из Государственного исторического музея (далее *ГИМ*). Об этой рукописи см: Ю. И. Рубан, *Служебник Варлаама Хутынского // Ученые записки Российского Православного Университета*, вып. 2 (1997) 99–129.

<sup>5</sup> Сведения о славянских служебниках XIII—XIV вв. выбирались из следующих каталогов: Предварительный список славяно-русских рукописей XI—XIV веков, хранящихся в СССР // *Археографический ежегодник за 1965 г.* (М., 1966) 177—309; Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI—XIII вв. (М., 1984); Дополнения к «Предварительному списку славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР (М., 1986)» (М., 1993); М. Теодоровић-Шакота, *Инвентар рукописних књига Дечанске библиотеке // Саопштења*, 1, (1956); Д. Богдановић, *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI—XVIII века) // Зборник за историју језик и књижевност српског народа* 31 (Београд, 1982); Љ. Штављанин-Ђорђевић, *Нови ћирилски рукописи у збирци Народне библиотеке Србије // Археографски прилози* 10/11 (1988—1989) 42–73; А. Джурова, К. Станчев, М. Япунджич, *Опис на славянски ръкописи въ Ватиканската библиотека* (София, 1985); Д. Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара* (Београд, 1978); М. Матић, D. BOGDANOVICH, *Codices of the Great Lavra monastery* (Sofia, 1989); Б. Райков, С. Кожухаров, Х. Миклас, Ч. Кодов, *Каталог на славянските ръкописи в библиотеката на зографския манастир в Свети Гора* (София, 1994); А. А. Турилов, Л. В. Мошкова, *Славянские рукописи афонских обителей* (Фессалоники, 1999); K. GÜNTHER, *Slavische Handschriften in Deutschland // Zeitschrift für Slawistik*. Bd. 5, H. 3 (1960) 326–327. В вышеперечисленных каталогах содержится упоминание о 70-ти служебниках XIII—XIV вв. Почти все (66 из 70-ти) рукописи исследовались (визу-

лизируется структура диалога, приводятся все варианты текста, произносимого священнослужителями, обсуждаются особенности славянских версий XIII—XIV вв. Особое внимание уделяется вопросу о распределении ролей между участниками диалога.

# 1. Виды диалога из литургии Иоанна Златоуста в служебниках русского извода

Согласно данным современных каталогов рукописных собраний (см. прим. 5), древнейшими рукописями русского извода являются восходящий к рубежу XII—XIII вв. служебник *Син.* 604 из собрания *ГИМ* (см. прим. 4), а также 40 кодексов датируемых XIII в. и XIV в. В 27-ми служебниках литургия Иоанна Златоуста содержит диалог после Великого Входа. Приведем в качестве образца диалог из литургии Иоанна Златоуста в кодексе *О.п.* I.5, из Российской Национальной библиотеки (*далее РНБ*) пронумеровав через А', В', Г', Д' части диалога:

- |           |       |   |
|-----------|-------|---|
| л. 22     |       | и по переносѣ. станѹтъ. прости вси.               |
|           |       | и старѣнши по. поклонитѣ. прѣ трапѣ :- .г.        |
|           |       | и рече.   |
|           | А'    | блгвте шїиі :-                                    |
| л. 22 об. |       | и ѡни поклоньшесѧ :- рекоу.                       |
|           | В' α. | много лѣта ѡчѣ.                                   |
|           | β.    | дхъ стїи надетъ на тл. и сила вышнѧго ѡсѣнить тл. |
|           | γ.    | и моли за ны чтныи ѡчѣ :-                         |
|           |       | и ѡнъ ѡвѣщаетъ имъ. гл҃л.                         |
|           | Г'    | да поманетъ вы г҃ъ въ цр҃кви нб҃ѣм :-             |
|           |       | и ѡни рекоу.                                      |

ально или по фотокопиям) для целей данной работы. По независящим от автора причинам, при подготовке статьи не удалось ознакомиться с 4-мя кодексами. Это рукописи 86 и 114 монастыря Св. Троицы (Плѣвля, Югославия, Черногория) служебник Z-13, хранящийся в Великой лавре на Афоне, а также рукопись *Wuk.* 19 Берлинской государственной библиотеки. Недоступным автору также оказалось следующее издание одного служебника XIV в., не отмеченного в вышеперечисленных каталогах: P. KOVALIV, *Molitovnik. Prayer Book. A Monument of the XIV Century* (New York, 1960).

Δ'            БУДИ НАМЪ ПО ГЛ҃У ТВОЕМ҃У.  
л. 23            И ѠСТОУПАТЬ НА СВОА МѢСТА :-

Лексические разночтения текста, произносимого священнослужителями, опишем в следующем разделе, а сейчас, в первую очередь, обратим внимание на рубрики (богослужebные указания). Основная информация, содержащаяся в рубриках, — определение участников диалога и распределение ролей между ними. По составу участников диалога рассматриваемые источники можно разделить на три группы.

К первой группе отнесем служебники, в которых диалог ведется между епископом и сослужащими иереями. Группу 1 составляют служебник 15472 Ярославского музея-заповедника (далее ЯМЗ) и три рукописи из ГИМа: *Син.* 600, *Воскр.* 7, *Воскр.* 8. В ярославском служебнике, *Син.* 600 и *Воскр.* 7 фразы А' и Г' произносит епископ (в ЯМЗ 15472 — *ѣпѣ*, в *Син.* 600 и *Воскр.* 8 — *архїерѣи*<sup>6</sup>). Отвечают епископу (предложения В' и Δ') — сослужители (*ѡнн*). В *Воскр.* 7 первую реплику диалога произносит иерей (*пѣ*), предложение Г' — епископ (*ѣпѣ*), В' и Δ' — сослужители.

К группе 2 отнесем служебники, в которых диалог происходит между священником и диаконом. Это рукописи *Соф.* 518, *Соф.* 523, *Пог.* 36 из РНБ, *Син.* 601, *Син.* 952 из ГИМа, *Арх. Син.* 731 из Центрального государственного исторического архива, а также *Рум.* 399 из Российской государственной библиотеки (далее РГБ). Во всех служебниках этой группы содержится указание о произнесении А' и Г' иереем, а В' и Δ' — диаконом, за исключением рукописи *Рум.* 399, в которой не определено, кто произносит первую фразу диалога. Таким образом, распределение ролей в служебниках XIII—XIV вв., содержащих диалог между священником и диаконом, противоположно современному: ключевая фраза из *Лк.* 1, 35 обращена к священнику, а не к диакону.

В служебниках группы 3 диалог ведется между иереями. В приведенном в начале раздела диалоге из *О.п.* I.5 части А', Г' произносит *ѣпѣ*, а отвечают ему остальные, находящиеся в алтаре священнослужители (*ѡнн*). Аналогичные указания содержатся в рукописях *Соф.* 522, *Соф.* 524, *О.п.* I.7 из РНБ, *Рум.* 398, *Тр. Серг.* III–8 из РГБ, *Сн.* 605, *Щук.* 745 из ГИМа, *Син. тип.* 41, *Син. тип.* 43<sup>7</sup> из Российского

<sup>6</sup> Здесь и далее в случаях, когда цитируется одновременно несколько списков, сохраняется орфография первой из перечисленных рукописей (в данном месте — *Син.* 600).

<sup>7</sup> Текст диалога в *Син. тип.* 43 сохранился лишь частично, и в приведенном далее в п. 2 анализе разночтений текста материал данной рукописи не учитывается, однако, сохранившаяся часть текста содержит распределение ролей диалога полностью совпадающее с приведенным в *О.п.* I.5.



государственного архива документальных актов (далее РГАДА), а также *Vat. slav.* 9 из Ватиканской библиотеки (в *Син. тит.* 41 вместо *они* сказано *ниѣн*). Фраза Δ' в *Соф.* 524 и *Vat. slav.* 9 отсутствует, а начинается диалог в *Соф.* 524 со следующего указания (л. 21): *аще ѡдинъ попъ • то самъ ѡ собѣ глѣтъ • аще ли два или • ꙗко • то вѣщии*.

К группе 3 отнесем также кодексы *Соф.* 520, *Соф.* 526, *Q.n.* I.67 (РНБ), *Син. тит.* 40 (РГАДА). В диалоге из рукописей *Соф.* 520, *Соф.* 526 и *Син. тит.* 40 части А', Δ' отсутствуют, В' произносит *пѣ*<sup>8</sup>, а Г' — *стаѣ*<sup>9</sup> т. е. старший священник. В служебнике *Q.n.* I.67 из РНБ фразы А' и Г' произносит попъ, а В' и Δ' они.

Рубрики служебника *Сол.* 1125/1016 (РНБ) не определяют участников диалога. Фразы А' и Δ' в них не приводятся, В' говорят они, а про то, кто говорит Г', не сказано ничего. Вероятнее всего, предложение Г' произносится священником, поскольку нигде в кодексе *Сол.* 1125/1016 епископ (святитель) не упоминается, а тексты, произносимые диаконом, как правило, сопровождаются соответствующим указанием. Поэтому *Сол.* 1125/1016 также отнесем к группе 3.

Только содержание служебника *Син.* 604 (ГИМ) не позволяет отнести его к какой-либо из вышеперечисленных трех групп. Часть А' в *Син.* 604 отсутствует, Г' написана на полях. Фразу из *Лк.* 1, 35 признает *пѣ*, а участник диалога, в единственном числе признающий Г', не назван. Поскольку это может быть как епископ, так и священник, то рукопись *Син.* 604 может принадлежать и к группе 1, и к группе 3.

Итак, подавляющее большинство русских служебников XIII—XIV вв. (19 из 27-ми) содержит в литургии Иоанна Златоуста диалог не между священником и диаконом (как в современном служебнике), а между возглавляющим литургию священнослужителем и сослужащими ему иереями. Во всех семи случаях диалога между священником и диаконом распределение ролей противоположно современному — фраза из *Лк.* 1, 35 обращена к священнику.

## 2. Текст диалога из литургии Иоанна Златоуста в служебниках русского извода

Структура диалога в славянских служебниках XIII—XIV вв. в целом соответствует той традиции, которая с XII в. получила повсеместное распространение по всему христианскому Востоку. От большинства греческих источников славянская версия диалога отличается формой частей А' и Δ': в монографии *Великий Вход* о. Роберт Тафт перечисляет

<sup>8</sup> Такова орфография всех трех списков.

<sup>9</sup> Тафт, *The Great Entrance*... 300.

немногочисленные греческие рукописи, содержащие начало диалога в форме А'<sup>9</sup>, а также те евхологии, которые содержат предложение Δ'<sup>10</sup>. Однако Р. Тафт не указывает ни одного греческого источника, где бы как начало (фраза А'), так и конец (фраза Δ') диалога совпадали бы с русской версией XIII—XIV вв. Специфической чертой русских списков является также наличие в части В' предложения α.

Текст диалога в рукописях стабилен. Части В' и Г' имеются во всех 27-ми рукописях, содержащих диалог в литургии Иоанна Златоуста. В четырех служебниках (*Сол.* 1125/1016, *Соф.* 526, *Соф.* 520, *Син. тит.* 40) отсутствуют фразы А' и Δ'<sup>11</sup>, в двух (*Соф.* 524 и *Vat. slav.* 9) нет предложения Δ'. Такая зависимость наличия А' и Δ' в славянской версии диалога указывает на то, что славянская литургия Иоанна Златоуста, вероятно, редактировалась на основе евхология неизвестного типа, содержащего одновременно предложения А' и Δ'.

Не останавливаясь на фонетических и графических вариантах, укажем лексические разночтения реплик диалога, взяв за основу приведенный в предыдущем разделе текст диалога из рукописи *О.п.* I.5.

Предложение А' в списках *Воскр.* 7, *Син.* 601, *Син.* 952 из *ГИМа* и *Арх. Син.* 731 содержит вместо *ѿѿннѣ* слово *ѿннѣ*.

Часть В' в *Воскр.* 7, *Син.* 601, *Син.* 952, *Арх. Син.* 731 и *Пог.* 36 не имеет фразы α, в *Соф.* 518, *Соф.* 523 к слову *ѿѿ* добавлено *ѿѿннѣ*, а в рукописи *Рум.* 399 предложение α выглядит следующим образом: *блѣѿѿѿ ѿѿннѣ ѿнѣ блѣѿнѣ ѿѿѿ*. В *Соф.* 524, и *Рум.* 399 нет фразы γ, в *ЯМЗ* 15472 и *Тр. Серг.* III–8 в ней опущен союз *и*, в содержащих диалог епископа и иерея списках *Син.* 600, *Воскр.* 8 в α и γ вместо *ѿѿѿ* сказано *ѿѿѿѿ*, а в *Арх. Син.* 731, *Син.* 601 и *Син.* 952 предложение В'γ имеет следующий вид: *помаѿннѣ маѿ ѿѿѿѿѿ ѿѿннѣ*.

Лексические разночтения встречаются в двух словах предложения Г'. Местоимение *ѿѿ* в служебниках *Син.* 601, *Син.* 952 и *Арх. Син.* 731 заменено на *ѿѿ*, а в *Пог.* 36 отсутствует. Вместо *нѣнѣнѣ* во всех списках, кроме *ЯМЗ* 15472, *Соф.* 523 и *Соф.* 524, написано *ѿѿѿѿѿ*<sup>12</sup>. После *ѿѿ* в *Арх. Син.* 731 сказано *ѿѿ*, после *нѣнѣнѣ* в служебнике *Соф.* 524 добавлено *нѣнѣнѣ* и *прѣнѣнѣ* и *ѿѿѿнѣ* и *ѿѿѿнѣ*<sup>13</sup>, а после *ѿѿѿѿѿ* в *Сол.* 1125/1016 *нѣнѣнѣ* и *прѣнѣнѣ*,

<sup>10</sup> Тафт, The Great Entrance... 295, note 44.

<sup>11</sup> Предложения БА и ДА одновременно отсутствуют также и в диалоге из литургии Василия Великого в рукописи *Соф.* 525 (см. далее п. 5).

<sup>12</sup> Местоимение *ѿѿѿѿѿ* содержит и служебник XIV в. из библиотеки Зографского монастыря *Зограф* l.г.10. В этой рукописи имеется лишь окончание диалога, начальная часть литургии Иоанна Златоуста в этом кодексе утрачена (см.: Райков, Кожухаров, Миклас, Кодов, Каталог на славянските... 190).

<sup>13</sup> Здесь и далее буквы в квадратных скобках — добавления к тексту рукописи, сделанные для удобства чтения.

а в *Соф.* 520, *Соф.* 526, *Тр. Серг.* III–8, и *Vat. slav.* 9 — *ї ны ї пр[исно]* (в *Тр. Серг.* III–8 без первого *ї*).

Ко фразе *Δ'* в *Син.* 600 добавлено *чѣнынъ вѣко*, в *Воскр.* 7 — *чѣн*, а в *Соф.* 518, *ЯМЗ* 15472, *Соф.* 522, *Соф.* 523, *О.п.* I.7 — *чѣнынъ оѣ*. В *Син.* 601, *Син.* 952, *Арх. Син.* 731 и *Пог.* 36 последняя часть диалога приводится в следующей редакции (совпадающей с частью IIIа диалога в современном служебнике): *ѣа дѣѣѣ ѣе аминъ* (в *Пог.* 36 без *ѣа*).

Служебник *Рум.* 398 содержит дополнительный элемент диалога — ответ на фразу *Δ'*. Диалог в этой рукописи завершает старший иерей: *и рѣтъ кѣпно съ вѣѣми вами*.

Итак, наиболее значительные разночтения с выбранным в п. 1 в качестве образца диалогом из *О.п.* I.5 имеют служебники *Син.* 601, *Син.* 952, *Арх. Син.* 731, *Пог.* 36. Между собой тексты диалога в этих рукописях почти не различаются. Таким образом, на протяжении XIII в. — середины XIV в. существенных изменений в тексте диалога из литургии Иоанна Златоуста в служебниках русского извода не наблюдается, однако в конце XIV в. появляются рукописи *Син.* 601, *Син.* 952, *Арх. Син.* 731, *Пог.* 36 имеющие новый тип текста диалога, существенно более близкий к тому, который впоследствии фиксируется в печатных изданиях славянского служебника.

### 3. Диалог из литургии Иоанна Златоуста в сербских служебниках<sup>14</sup>

Сербские служебники XIV в., в отличие от служебников русского извода, содержат существенно меньше разночтений. Эта тенденция проявляется и в тексте диалога. Из 21-ой сербской рукописи XIV в. диалог имеется в 8-ми<sup>15</sup>. Как правило, служебники, содержащие диалог, относятся ко второй половине XIV столетия. Приведем текст диалога в рукописи *Дечаны* 123 из Дечанского монастыря (Югославия)<sup>16</sup>:

(л. 26 об.) *и станѣта шба прѣѣ стѣм трапезомъ молещасѣ въ себѣ  
творещѣ и поклонѣннѣ велика, гѣшь • їерей оубо низъпустивъ фелонѣ*

<sup>14</sup> В трех служебниках XIII—XIV вв. болгарского извода, упомянутых в каталогах рукописных собраний, перечисленных в прим. 5, диалог после Великого Входа в литургии Иоанна Златоуста отсутствует.

<sup>15</sup> В сербском служебнике XIII в. *Q.п.* I.68 из *РНБ*, содержащем литургию Иоанна Златоуста, вместо обычного диалога после Великого Входа священнику и диакону предписывается произнесение следующего текста: *и по прѣнесени. глѣ. днѣѣ поменѣи мѣ вѣко. поѣ. поменѣтъ на гѣѣ бѣ въ цѣтви небѣнѣмъ. аминъ.*

<sup>16</sup> Эта рукопись датируется 1395-ым годом.

и свѣзавъ ѡбѣ рѹцѣ свои • главоу же прѣкло(л. 27)ни въ прѣ стѹю  
трапѣзѹ • глѣть къ дѣакоу помолнсе ѡ мнѣ вѣко • и тѣ вѣи  
прѣклонивъ, и къ їерем зрѣ глѣть • дхъ стѣи надетъ на тѣ и сила  
вышнѣго ѡсѣнитъ тѣ • и пѣкы тѣ къ їерем • помени ме вѣко стѣи  
• їерем же • поменеть те гѣ бѣ въ црѣтвыи нѣго • ѿ • дѣакоу рѣкъ  
амѣнь.

Текст диалога в служебниках *Дечаны* 126, *Дечаны* 127, *Дечаны* 130 из Дечанского монастыря, *Хиландар*. 316, из Хиландарского монастыря на Афоне, *Крушедол* ЖІV64, из монастыря Крушедол (Югославия) и *Николац* 18 из монастыря Николац (Югославия) не содержит лексических различий по сравнению с *Дечаны* 123, единственное различие (опущено слово бѣ в предпоследней реплике) встречается в тексте диалога из рукописи *Дечаны* 122 Дечанского монастыря.

Диалог в сербских служебниках XIV в. имеет структуру, близкую к структуре диалога в русских рукописях, относящихся к тому же времени. Ключевую фразу диалога из Лк. 1, 35 произносит диакон, обращаясь к священнику. Текст диалога в сербских служебниках по существу совпадает с текстом русской редакции диалога, появившейся в конце XIV в. и зафиксированной в *Син.* 601, *Син.* 952, *Арх. Син.* 731, *Пог.* 36 (см. окончание п. 2).

#### 4. Диалог в литургии Василия Великого и литургии Преждеосвященных Даров

Славянские списки литургии Василия Великого, как правило, не содержат диалога после Великого Входа. Известными нам исключениями являются служебник болгарского извода конца XIII в. *Хлуд.* 117 из ГИМа, уже цитированная рукопись XIV в. *О.п.* 1.5 из РНБ, а также служебники русского извода *Соф.* 525 из РНБ и 17.12.1 из Библиотеки Академии наук в Санкт-Петербурге.

Структура диалога во всех рукописях обычна для своего времени. Однако тексты диалога из литургии Василия Великого имеют значительные отличия от существенно более близких друг к другу списков диалога, содержащегося в литургии Иоанна Златоуста.

В литургии Василия Великого из *О.п.* 1.5 диалог имеет следующий вид:

л. 79 об.

и по ставленни. стѣи мисы. и чаша.  
на трапѣзѣ :-  
обратитъсѣ нѣрѣи. и поклонитъсѣ.

	ОДЕСНО. И ВШЮЮЕ. ГЛ҃А.
А'	БЛГВѢТЕ С҃ШЕ -:-
л. 80	И РЕЧЕ. НЖЕ МЬНИИ -:-
В' β.	ДХ҃Ъ С҃ТѢИ НАДЕТЬ НА ТЯ И СИЛА ВЫШНАГО ОС҃БѢИ ТЯ И ДА ПОСПѢШІТЬ ТЯ Г҃Ъ Б҃Ъ Ц҃РЬ СЛАВЫ -:-
	И ПАКЫ. ПО.
Г'	БОУДИ МНѢ. ПО ГЛ҃У ТВОЕМОУ -:- И ОНІ.
Δ'	АМИНЬ.

Текст этого диалога содержит ряд особенностей, не встречающихся в диалоге из литургии Иоанна Златоуста. Во-первых, фраза В'β имеет добавление *и да поспѣшитъ* ... (славянские списки литургии Иоанна Златоуста XIII—XIV вв. не содержат никаких лексических разночтений в предложении В'β). Во-вторых, ответ *БОУДИ МНѢ* ... произносит служащий литургию иерей, а не сослужащие ему священники, т. е. он составляет часть Г', а не Δ'. Рубрики имеют словоупотребления, не используемые в литургии Иоанна Златоуста: *потир* — *с҃там миса*, сослужащие иереи — *мьнии*. Вероятно, текст диалога добавлен в литургию Василия Великого писцом рукописи *О.л. 1.5* по памяти. По-видимому, хотя диалог и выполнялся при служении литургии Василия Великого, в текст литургии, записанный в служебниках, он не входил, и причиной его появления в *О.л. 1.5* явилось желание писца дать пользователю книги более подробные указания (эта тенденция характерна для данного служебника<sup>17</sup>).

Содержащая диалог в литургии Василия Великого рукопись *Хлуд. 117* обладает уникальной особенностью: диалог после Великого Входа имеет также чинопоследование литургии Преждеосвященных Даров. Другие славянские и греческие рукописи либо печатные издания, содержащие в тексте литургии Преждеосвященных Даров диалог между священником и диаконом после переноса Святых Даров на престол, нам не известны.

Форма диалогов в *Хлуд. 117* такова:

<sup>17</sup> См., например, упоминание об *О.л. 1.5* в монографии: М. Лисицин, Первоначальный славяно-русский типикон (СПб, 1911) 58.

	литургия Василия Великого (л. 27)	литургия Преждеосвященных Даров (л. 49)
	и поставѣнъ • сѣиѣ дари поѣиъ • гѣе бѣголовиѣ свѣщенни •	и поставиѣ сѣиѣ дари кланѣлѣ насѣи и ошѣи • гѣе сѣи • бѣголовиѣ сѣи •
А'	дѣи •	дѣи •
В' β.	дѣи сѣи наидѣи на тѣи и сѣи вишьнаго осѣиѣи тѣи вѣи • дѣи •	дѣи сѣи наидѣи на тѣи •
γ.	поидѣи мѣи вѣи •	
Г'	пѣи • поидѣиѣи на бѣи вѣи цѣиѣи сѣи	пѣи • бѣи мѣиѣи по гѣи тѣиѣиѣи сѣиѣиѣи:

Участниками обоих диалогов являются священник и диакон. Как и во всех рукописях русского извода, содержащих диалог в литургии Иоанна Златоуста и принадлежащих к группе 2 (участники диалога — священник и диакон), в *Хлуд.* 117 фраза из *Лк.* 1, 35 обращена к священнику. Однако, оба текста имеют существенные различия по сравнению с диалогом из литургии Иоанна Златоуста: предложение В'β в диалогах из *Хлуд.* 117 содержит отличия от не имеющей лексических разночтений фразы В'β из литургии Иоанна Златоуста; предложение В'γ в диалоге из литургии Преждеосвященных Даров отсутствует, а в диалоге из литургии Василия Великого имеет форму, не встречающуюся в других служебниках XIII—XIV вв.; в диалогах отсутствует ответ диакона (часть Δ'). Особая редакция диалогов в *Хлуд.* 117 — одно из проявлений своеобразия этой необычной во многих отношениях рукописи<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> О *Хлуд.* 117 см. Дополнения к «Предварительному списку»... 24, А. А. Турилов, О работе над Сводным каталогом славяно-русских рукописных книг XIV в. (к 30-летию выхода в свет Предварительного списка славяно-русских рукописей XI—XIV вв.) // *Археологический ежегодник за 1996 г.* (М., 1998) 21, а также Т. И. Афанасьева, А. С. Слуцкий, Чинопоследование литургии Преждеосвященных Даров в двух древнейших болгарских служебниках // *Palaeobulgarica* 3 (1999) 88–98.

Текст диалога в *Соф.* 525 близок к приведенному в п. 1 тексту диалога из литургии Иоанна Златоуста в *О.п.* I.5. В *Соф.* 525 отсутствуют части А' и Δ', а после *воіѣ* в Г' добавлено *нынѣ ѿ прѣи*. Рубрики *Соф.* 525 аналогичны рубрикам в диалоге из литургии Иоанна Златоуста служебника *Сол.* 1125/1016, и на тех же основаниях, что и *Сол.* 1125/1016, диалог в *Соф.* 525 может быть соотнесен с группой 3 диалогов в литургии Иоанна Златоуста (см. п. 1).

Диалог в литургии Василия Великого из рукописи 17.12.1 Библиотеки Академии наук имеет форму промежуточную между диалогом из литургии Иоанна Златоуста в русских и сербских служебниках. Участниками диалога являются диакон и священник. Фраза А' совпадает с русской редакцией XIII—XIV вв. (*бл҃гѣ стѣи*), В'α отсутствует, В'β произносится диаконом и обращена к священнику, а окончание диалога совпадает с сербской редакцией, частью III современного служебника, а также рукописями *Син.* 601, *Син.* 952, *Арх.* *Син.* 731, *Пог.* 36.

## 5. ЗАКЛЮЧЕНИЕ. РАСПРЕДЕЛЕНИЕ РОЛЕЙ В ДИАЛОГЕ

Евангельские события, начинающиеся Благовещением и завершающиеся Вознесением, повторяются на Божественной литургии от следующего после Великого Входа диалога до завершающего службу переноса Святых Даров на жертвенник. Значение диалога, как воспоминания Благовещения, ясно отражает его архаичная форма, содержащая не только слова Ангела «*Дух Святый найдет на Тя и сила Вышняго оселит Тя*» (*Лк.* 1, 35), но и ответ Богородицы «*Буди мне по глаголу твоему*» (*Лк.* 1, 38). Именно в таком виде диалог входит в последование литургии Иоанна Златоуста славянских служебников XIII в. и первой половины XIV в. Во второй половине XIV в. наряду с рукописями, сохраняющими архаичную форму диалога, уже появляются служебники, имеющие иной, более близкий к современному тип текста: в *Син.* 601, *Син.* 952, *Арх.* *Син.* 731, *Пог.* 36 и во всех перечисленных в п. 3 восьми сербских рукописях нет фразы «*Буди мне по глаголу твоему*» (а также предложения «*Многа лета отче*»). Завершается диалог в этих служебниках диаконским «*Аминь*», заменившим *Лк.* 1, 38.

Предложение «*Буди мне по глаголу твоему*» до XII в. в источниках отсутствует. По мнению Р. Тафта, эта фраза из *Лк.* 1, 38, является позднейшей вставкой в текст диалога, первоначально состоящего из просьбы об освящении и ответа в виде *Лк.* 1, 35<sup>19</sup>. Однако следует иметь в виду возможность неполной записи диалога в ранних источниках. Фраза «*Буди мне по глаголу твоему*», соответствующая смыслу диалога как воспоминанию Благовещения могла изначально входить в со-

<sup>19</sup> TAFТ, The Great Entrance... 295.

став диалога, и сохраняться в устной традиции вплоть до фиксации в славянских рукописях XIII—XIV вв.

Несмотря на различия в тексте диалога, все славянские служебники XIII—XIV вв. тем не менее одинаковым образом распределяют роли между его участниками. В отличие от современной практики, во всех без исключения учтенных нами служебниках XIII—XIV вв., содержащих диалог после Великого Входа (39-ти из 66-ти), центральная фраза диалога «*Дух Святый найдет на Тя и сила Вышняго осенит Тя*» адресована служащему литургию священнику или епископу. Согласно Р. Тафту, причина позднейшей интерполяции XVI в., обращение Лк. 1, 35 к диакону — приспособление диалога, первоначально происходящего между служащим литургию священником или епископом с сослужащими иереями, к ситуации, когда священник служит литургию только с диаконом<sup>20</sup>. Действительно, в большинстве случаев (20 из 39-ти), славянские источники XIII—XIV вв. описывают не диалог священника с диаконом, а диалог священников или священников с епископом. Однако уже и в служебниках XIII в. *Соф.* 518, *Хлуд.* 117, в 8-ми рукописях русского извода XIV в. и во всех содержащих диалог 8-ми сербских служебниках XIV в. его участниками являются иерей и диакон, причем во всех случаях, когда диалог происходит между иереем и диаконом, фраза из Лк. 1, 35 обращена не к диакону, а к священнику. Вместе с тем указание служебника *Соф.* 524 о произнесении священником диалога про себя, без диакона, в случае если нет сослужащего иерея (см. п. 2), свидетельствует о неустоявшейся практике при служении литургии одним священником.

По-видимому, причина разнообразия вариантов распределения ролей диалога в случае, когда литургию служит один иерей с диаконом, такова: с одной стороны, фраза «*Дух Святый найдет на Тя и сила Вышняго осенит Тя*» по своему смыслу должна быть обращена к совершителю таинства — священнику и, следовательно, должна быть произнесена диаконом, с другой стороны, по своему значению, эта фраза соответствует не диаконскому, а священническому возгласу, и должна быть произнесена священником. С этой точки зрения как современный вариант, так и вариант XIII—XIV вв., повторенный в последних римских изданиях служебника<sup>21</sup>, не являются полностью удовлетворительными. Поэтому исправление служебника, предпринятое в современных римских изданиях, представляется не вполне корректным. Вместе с тем, с нашей точки зрения, уместным было бы добавление в служебник замечания, рекомендующего в случае соборного служения литургии несколькими священниками произнесение текста диалога сослужащими иереями, а не иерею с диаконами.

<sup>20</sup> ТАФТ, The Great Entrance... 302, 303.

<sup>21</sup> См. ТАФТ, The Great Entrance... 306.



## ПАКУРИАНЫ В ВИЗАНТИИ

### К дебатам об этнической принадлежности т. н. армяно-ивирских фамилий

Поставленная здесь проблема остается предметом как научных дебатов, так и околонаучных спекуляций вплоть до настоящего времени. При этом оппоненты традиционно исходят из признания а priori тех или иных представителей таоской аристократии этническими грузинами или армянами, не располагая убедительной аргументацией, дающей основание для столь однозначных выводов.

К сожалению, аргументы в пользу армянского или грузинского происхождения того или иного византийского деятеля, особенно если он происходит из Тао-Тайка с его смешанным грузино-армянским населением, достаточно неоднозначны и не дают возможности для его уверенной этнической идентификации.

Парадокс заключается в том, что в грузинской и армянской историографии история Тао-Тайка трактуется как история исключительно Грузии либо Армении. Как следствие, при обращении к истории данного района, мы сталкиваемся с канонизированными национальными мифами, прокламирующими его сугубо армянскую или исключительно грузинскую этно-культурную принадлежность<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ярчайший пример тому — статья: С. Джанашиа. Об одном примере искажения исторической правды. (По поводу книги Н. Токарского. Архитектура древней Армении. Ереван. 1946) // *Вопросы истории* 5 (1947) 71–89. — в которой в ходе полемики с Н. Токарским, объявившим архитектуру Тао-Кларджети армянской, автор попытался доказать исконную принадлежность Тао-Тайка Грузии. К сожалению, аргументация оппонентов изначально была некорректной. Если для Н. Токарского это — «исконно армянские территории», в пользу чего он приводит хотя бы деятельность католика Нерсеса Строителя, то для С. Джанашиа в VII—VIII вв. Тао — сугубо грузинский регион, что также является «искажением исторической правды», ибо в данный период как Тайк он принадлежал Мамиконянам и входил в состав Армении. Утверждение же автора о том, что, если, по данным — «Армянской географии» «той или иной пограничной провинцией владели грузины», то «это нужно понимать преимущественно в том смысле, что там сидит грузинское население» (с. 76) некорректно. Одно отнюдь не следует из другого. Более того, согласно тому же источнику, Тайк в VII в. — армянская область. Зная это, С. Джанашиа пытается противопоставить ему сведения армянского историка Левонда, согласно которому, соседний район Кола принадлежит Грузии. Но последнее ни в коей мере не доказывает принадлежности ей и Тайка. Естественно, что утверждение автора о грузинском в конечном сче-

Второй парадокс заключается в том, что будучи в известной степени инициатором объединения грузинских государств, стоя у его истоков, наиболее развитая южная часть Тао-Кларджети — владения Давида Куропалата, в конечном счете оказалась вне пределов объединенного Грузинского царства — Сакартвело. Одной из причин этого явилось соседство Тао с Византией и вовлеченность таоских Багратидов во внутриполитическую борьбу в империи.

Напомним, что до VIII в. Тайк (ныне Восточная Турция. Районы Ардагана, Артвина, Олти) входил в состав Армении, будучи доменом нахарарского рода Мамиконян. Подавляющее большинство населения его составляли армяне. Следы армянского прошлого Тао-Тайка сохранила топонимика (Субхечи — Сурб хач) и остатки архитектурных памятников, например, храм в Бана, абсида церкви в Ишхани<sup>2</sup>.

Район подвергся разгрому во время похода арабского полководца Мервана Кру в 735 г. и антиарабского восстания 774—775 гг. «Житие» Григория Хандзтели свидетельствует о запустении Тайка ко времени заселения его грузинами<sup>3</sup>. К началу IX в. уже как Тао он уже входил в конгломерат владений грузинской ветви династии Багратидов.

Основанием для тенденции объявлять всех выходцев из Тао-Тайка армянами халкидонитами, т.е. православными, явилась именно крайне сложная политическая и этническая история региона. Наличие здесь к концу X в. грузинского населения несомненно, как несомненно и сохранение армянского<sup>4</sup>.

Грузинская колонизация Тайка, известная нам по «Житию» Григория Хандзтели, переход его под контроль грузинской ветви рода Багратидов имели следствием начавшиеся процессы ассимиляции автохтонного армянского населения<sup>5</sup>, затронувшие по преимуществу представи-

---

те происхождения Мамиконянов («принадлежат к грузинскому племени чанов») фантастичны. К сожалению, данная тенденция сохранилась и в позднейшей грузинской историографии. Так, по мнению А. Г. Шанидзе, вторым языком в Тао-Тайке после грузинского был лазский. (Грузинский монастырь в Болгарии и его типик. (Тбилиси, 1971) 264). См. также прим. 7.

<sup>2</sup> В. Беридзе, Архитектура Тао-Кларджети (Тбилиси, 1981) 150–152.

<sup>3</sup> См.: Георгий Мерчуле. Житие Григория Хандзтели / Рус. перевод Н. Марра (СПб. 1911) 91; Смбац Давитисдзе. Жизнь и известия о Багратидах / Пер. Е. Такайшвили // *СМОМПК*. Т. XXVIII (1900) 25, 31.

<sup>4</sup> Надпись на малой церкви в Ишхани, построенной отцом Баграта III Гургеном в 1006 г., датирована и по армянской эре. См.: Е. Такайшвили, Археологическая экспедиция 1917 г. в южные провинции Грузии (Тбилиси, 1952) 37–38.

<sup>5</sup> Кстати, должны были иметь место и противоположные по направленности процессы, свойственные любой контактной зоне, а именно, усвоение переселенцами грузинами определенных бытовых навыков и традиций армянского населения региона. Заимствования эти должны были отразиться и в языке.

телей аристократии — нахарарских и азатских родов, причастных к преимущественно грузинскому двору правителей из таоской ветви династии Багратидов, тенденцию которой в целом убедительно показал К. Н. Юзбашян<sup>6</sup>, тогда как рядовое армянское население в целом сохраняло культурную самобытность.

Ни темпы, ни этапы этого процесса нам неизвестны. Более того, по данным источников практически невозможно установить как далеко зашел он ко времени аннексии Южного Тао Византией в 1001 г. К тому же владения Багратидов отнюдь не сводились к собственно Тао. Кроме собственно грузинских Шавшети, Кларджети, Самцхе и Джавахети, им принадлежали Тао, Испир, часть Фасианы — Басеана с преимущественно армянским населением и пограничные армянские территории, в том числе и населенные арабами (Апахуник). Как следствие, говорить о моноэтничности региона не приходится и ряд его районов был сугубо армянским.

В условиях господства уже грузинской к этому времени в этно-культурном плане<sup>7</sup> и православной по конфессии династии Багратидов знание грузинского языка и приобщение к господствующей церкви были условиями приобщения к элите. Напомним, что халкидонизм в данном случае — это переход в православие в его грузинском варианте и принятие грузинского языка как языка богослужения. Естественно, что в Тао он мог быть и языком «межнационального общения», хотя двуязычие было скорее правилом, нежели исключением.

<sup>6</sup> К. Н. Юзбашян, Рец. на: А. П. Каждан, Армяне в составе господствующего класса Византийской империи X—XII вв. (Ереван, 1975) // *ВВ* 39 (1978) 238.

<sup>7</sup> Родоначальником грузинской ветви династии был Ашот Багратид, арабский наместник Картли, ок. 820/23 гг. бежавший на юг, где в это время вдоль арабо-византийской границы существовали мало заселенные буферные территории. (С. TOUMANOFF, The early Bagratids: Remarks in connexion with some recent publications // *Mus* 62 (1949) 21–54; С. TOUMANOFF, The Bagratids of Iberia from the IXth to XI century // *Mus* 74 (1961) 11–12). Армянское происхождение Ашота несомненно, (хотя и оспаривается в грузинской историографии), но показательно, что надпись на его ктиторском рельефе из Опицы (до 826 г.) уже грузинская. (Н. А. Аладашвили, Монументальная скульптура Грузии (М., 1977) 66–67.) М. Д. Лордкипанидзе пишет, что из Картли он «перешел в южные владения дома Багратиони» (История Грузии. Т. 2 (Тбилиси, 1988) 307). Возникает закономерный вопрос — какой же ветви дома принадлежали к данному времени эти владения? Столь же обтекаемые формулировки используются и для определения родины Багратидов. Так, сообщается, что они «происходили из Южной Грузии, из исторической грузинской провинции Спери» (Там же, 311), что также довольно сомнительно, как и причисление Фаасианы-Басиани к числу древних грузинских провинций (с. 317). Ср. Н. Адонц, Армения в эпоху Юстиниана (Ереван 1971) 25–26.

Отход же от «национальной» церкви в Армении, где, вследствие утраты государственности, она традиционно играла огромную роль в сохранении данной этно-культурной общности, влек за собой ассимиляцию преимущественно в культурном плане.

После вхождения Тао в состав Византии местная аристократия частично была депортирована вглубь империи и получила владения в юго-восточных фемах и на Балканах (Апокапы, Чортванели, Пакурианы)<sup>8</sup> и влилась в состав правящей верхушки империи, преимущественно средних ее слоев<sup>9</sup>.

Как следствие, нарративные источники сохранили о ней крайне скудные сведения. Сигиллографические же источники единичны и никогда ранее не привлекались исследователями<sup>10</sup>. Византийских авторов этническая принадлежность выходцев из Тао на службе империи интересовала мало, конфессиональная же — была очевидна. Поэтому зачастую у них фигурируют некие «ивирь»<sup>11</sup> и их свидетельства интерпретируются по-разному<sup>12</sup> и не могут быть приняты как истина в последней инстанции. Информация же самих армян халкидонитов о себе предельно редка<sup>13</sup>. Как следствие, возможности интерпретации этих скудных и зачастую противоречивых свидетельств были довольно ограничены и ныне исчерпаны.

Возникает вопрос о критериях отнесения того или иного грузинского или византийского деятеля к армянам-халкидонитам. Каковы они? Каковы судьбы армянского населения восточных районов Малой Азии

---

<sup>8</sup> Владения Пакурианов располагались в Закавказье (фема Иверия), во Фракии и Македонии. См.: Actes d'Ivireon. T. II / Ed. J. LEFORT, N. OIKONOMIDES, D. PAPA-CHRISANTHOU avec la collaboration V. KRAVARI et H. METREVELI (Paris, 1990) 33–34. Апокапы получили земли в феме Эдесса.

<sup>9</sup> Известны многочисленные случаи обменов земельными владениями между местными феодалами и византийской администрацией фемы Иверия. См.: Повествование вардапета Аристахеса Ластивертци / Пер. с древнеарм., вступ. статья, комм. и приложения К. Н. Юзбашяна (М., 1963) 70.

<sup>10</sup> См. двуязычную греко-грузинскую печать Георгия Катадзедзе. J.-Cl. CHEYNET, C. MORRISON, W. SEIBT, Sceaux byzantins de la collection de Henri Seyrig. № 219 (Paris, 1991) 153. Ныне известен и второй экземпляр из бывшей коллекции Г. Закося.

<sup>11</sup> Например, Анна Комнина о Григории Пакуриане. Анна Комнина, Алексиада / Вступ. статья, пер. и комм. Я. Н. Любарского (М., 1965) 97.

<sup>12</sup> См.: Р. М. БАРТИКЯН, ՕՎարձա՛ձ Երա՛շտի յիտի Սբ. Մարիի Նոյի և Վիզանտիական քա՛ղիքի Իվերիայի և Վարացի // ՊԲՀ 3 (1980) 244–250.

<sup>13</sup> Надпись Григория Кикхаци-Викхаци. См.: К. Н. Юзбашян, Греческая надпись патрикия Григория КИХКАТЗИ (1006/7 г.) и проблема авторства «Стратегикона» // Эллинистический Ближний Восток, Византия и Иран. Сборник в честь 70-летия Н. В. Пигулевской (М., 1967) 113–120.

(Севастии, Мелитены, Самосаты, Хандзита и пр.), отвоеванных у арабов, численность которого постоянно росла за счет эмиграции армян из Закавказья, еще остававшегося под властью халифата<sup>14</sup>. Задолго до аннексии Византией Тао-Тайка и появления в пределах империи таоской аристократии здесь уже существовало значительное по численности армянское население, эллинизация которого в культурном плане началась еще в период раннего средневековья и была прервана арабским завоеванием<sup>15</sup>.

Если культурная ассимиляция представителей правящих кругов проходила довольно быстро. (Поэтому зачастую установить их происхождение можно лишь с трудом<sup>16</sup>), то для большинства армян, населявших или переселявшихся в восточные фемы Византии и ведущих жизнь частных лиц, принятие православия было менее актуальным. К тому же, здесь существовали и епископии «национальной» церкви, при всей сложности отношения к ним центральных властей<sup>17</sup>. Показательны в этой связи судьбы армян, депортированных с VII по начало XI вв. во Фракию и Македонию, одним из представителей которых был основатель Македонской династии Василий I<sup>18</sup>.

Следовательно, катрвелизированная армяно-халкидонитская аристократия Тао оказалась в Византии, где уже многие столетия существовала крайне нестабильная уже в силу постоянно идущих ассимиляцион-

---

<sup>14</sup> Материал обобщен П. Каранисом (P. CHARANIS, The Armenians in the Byzantine Empire // *Byzantinoslavica* 22, Fasc. 2 (1961) 196–240). Наиболее яркий факт — бегство 12 тысяч феодалов с семьями в Византию при Константине VI (780—797). Левонд Вардапет, История (СПб., 1887) 168–169 (арм.)

<sup>15</sup> Р. М. Бартикян, Первые Мамиконяны при византийском дворе: препозиты Мушел (414) и Арташес (442—451) // Сборник в чест на академик Димитър Ангелов (София 1994) 92–95.

<sup>16</sup> Как это сделал Р. М. Бартикян относительно потомков Гнуни в Византии. Р. М. Бартикян, Неизвестная армянская аристократическая фамилия на службе в Византии в IX—XI вв. // *Византия и средневековый Крым. Античная древность и средние века* (Барнаул, 1992) 82–91.

<sup>17</sup> Выселяли их в Македонию и при Василии II. Всеобщая история Степаноса Таронского, Асолика по прозванию, писателя XI столетия / Пер. с арм. и объяснения Н. Эмина. (М., 1864) 142. См. также: О. В. Иванова, О путях интеграции иноплеменников в византийской империи в VII—X вв. (преимущественно на примере славян) // *Византия между Западом и Востоком* (СПб., 1999) 60.

<sup>18</sup> Уникальным свидетельством начального этапа эллинизации армянских переселенцев является армянское евангелие, переписанное в Адрианополе в 1007 г. для Ованеса-Иоанна, императорского протоспафария и проксимоса дуки Феодорокана. Статус Иоанна предполагает его православие. Однако родным языком для него остается еще армянский, хотя надписи на миниатюрах уже греческие, что, возможно, связано тем, что миниатюристом мог быть грек. При портрете самого Иоанна, подносящего евангелие Богоматери, его имя заменено име-

ных процессов прослойка армян халкидонитов, имевших явную тенденцию к эллинизация в широком культурном плане. Поэтому применительно к византийской аристократии можно говорить лишь о семьях армянского происхождения, подразумевая под этим то, что армянами были их предки, но отнюдь не предельно эллинизированные потомки (как, например, Торники, Тарониты, Феодороканы).

Представлению о существовании армян халкидонитов как особого неизменного и стабильного субэтнуса, обладающего специфическим и неизменным же набором этно-культурных признаков, и даже «этно-конфессионального самосознания» мы обязаны В. А. Арутюновой<sup>19</sup>. Данная точка зрения проводится во всех ее работах зачастую в ущерб истине. При этом армянами-халкидонитами объявляются представители византийской элиты, имевшие армянских предков тремя—пятью поколениями ранее<sup>20</sup>. Более того, в работах исследовательницы как единое целое выступают эллинизированные армяне халкидониты, издавна населявшие западные и восточные провинции Византии (та же Малая Армения с центром в Севастии, Фракия и Македония), и картвелизированные выходцы из Тао.

Возникла сугубо априорная точка зрения, согласно которой все последние должны быть армянами-халкидонитами. Справедливост ради следует отметить, что последовательно проводимая грузинскими исследователями версия исключительно грузинской этно-культурной принадлежности таоской аристократии лишь потому, что ее представители были православными и картвелоязычными, также не может быть беззаговорочно принята. Реальность была много сложнее.

---

нем позднейшего владельца рукописи Фотия. Т. А. Измаилова (Армянская миниатюра XI века (М., 1979) 27, илл. 7–9) ошибочно назвала Иоанна Феодороканом, а его традиционный византийский воинский костюм — армянским. См. также: *The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era A. D. 843—1261. The Metropolitan Museum of Art (New York, 1997) № 239. 357–358).*

<sup>19</sup> В. А. Арутюнова-Фиданян, Армяно-византийская контактная зона (X—XI). Результаты взаимодействия культур (М., 1994) 64–65; В. А. Арутюнова-Фиданян, Этно-конфессиональное самосознание армяно-византийской знати // *Элита и этнос средневековья* (М., 1995) 178–188.

<sup>20</sup> Если следовать логике В. А. Арутюновой, то представителей грузинской ветви династии Багратидов следует также считать армянами халкидонитами, а известного армянского историка Степаноса Орбеляна грузином, адептом армяно-григорианской церкви, т. к. его предком был представитель известного грузинского рода Орбелиани Эликум, бежавший из Грузии после подавления т. н. мятежа его брата Иванэ, перешедшего в ислам, а позже армяно-григорианство. См.: Г. М. Григорян, *Очерки истории Сюника IX—XV вв.* (Ереван, 1990) 55. Те же проблемы возникают и с армянскими родами, перешедшими в православие в конце XII в. и вошедшими в состав правящей элиты Грузии, как, например, Закаряны-Мхаргрдзели.

Характеризуя направленность этно-культурных процессов в регионе в IX—X вв., К. Н. Юзбашян писал, что «в Тайке мы имеем дело действительно с переливом части аристократии из армянского общества в грузинское. Армяно-грузинские семьи мыслимы в границах только грузинского общества. Их специфика задавалась армянским началом — иное дело, в какой мере это начало удерживалось в реалиях или в сознании. Движение происходило от армян к грузинам, а не наоборот. При этом приобщение к грузинам происходило не только в вероисповедных вопросах, это приобщение к этносу и культуре»<sup>21</sup>.

Следовательно, после аннексии Тао в 1001 г. в состав византийской правящей верхушки должна была влиться основательно картвелизированная группа представителей армянской аристократии и — собственно грузинской<sup>22</sup>. Но можем ли мы отделить первых от вторых? Критерии сего достаточно размыты. Более того, как отметил А. П. Каждан, в историографии возникла ситуация, когда даже в тех случаях, когда армянские хронисты пишут об армянском или грузинском происхождении конкретного византийского деятеля, позднейшие исследователи в зависимости от своих воззрений объявляют их некомпетентными, а самого деятеля — этническим грузином или армянином халкидонитом<sup>23</sup>. Но, учитывая, что источниковая база крайне фрагментарна, делать на основе единичных фактов сколь-нибудь убедительные глобальные выводы невозможно.

Одним из свидетельств этого являются, например, непрекращающиеся дебаты относительно этнического происхождения известных представителей таоской церкви<sup>24</sup> и аристократии на византийской службе, в частности Григория Пакуриана, семья которого принадлежала к ближайшему окружению владетеля Тао Багратида Давида Куропалата, а сам он, родившись уже в империи, сделал блестящую военную карьеру и завершил ее на посту доместика схол Запада, пав в битве с печенегами (1086).

Семейство Пакурианов, по видимому, принадлежало к верхушке таоской аристократии. Информация о нем, как, впрочем, и об осталь-

---

<sup>21</sup> К. Н. Юзбашян, рец. на: А. П. Каждан, *Армяне в составе господствующего класса Византийской империи...* 238.

<sup>22</sup> Грузинами были Липариты, моливдовулы которых известны, но полностью не собраны. Например, Василий Липарит. С. SECSANU, *Sigilii și tessere Byzantine, gasite în Dobrodeă // Rasaturul* 7–8 (1938) 4.

<sup>23</sup> А. П. Каждан, *Армяне в составе господствующего класса Византийской империи в XI—XII вв.* (Ереван, 1975) 144. Прим. 4.

<sup>24</sup> См.: В. П. Степаненко, Захария епископ и Ивир. К толкованию понятия *ивир* в источниках XI в. // *Иностранцы в Византии. Византийцы за рубежами своего отечества. Тезисы докладов конференции* (Москва 1997) 46–48.

ных таоских родах, предельно отрывочна. В свое время А.П. Каждан собрал данные о 16 вероятных представителях рода Пакурианов преимущественно в Византии<sup>25</sup>, хотя отнюдь не все они ныне могут считаться таковыми.

Возможный основатель византийской ветви рода эристав эриставов Бакуриан участвовал в осаде войсками Давида Куропалата г. Хлата в 988 г., а затем, после аннексии владений Багратида Византией в 1000 г. был уведен Василием II в Константинополь. Иоанн Скилица называет его «ивиром»<sup>26</sup>, что и дало основание объявить его армянином халкидонитом.

Григорий Пакуриан называет себя сыном архонта архонтов Пакуриана, возможно, тождественного с вышеназванным. Братом этого Пакуриана был Хосриан, в свою очередь бывший отцом Пакуриана, двоюродного брата Григория. Родной брат Григория магистр Абас, по видимому, был провинциальным функционером империи и имел владения в районе Антиохии. Позже он обменял их на землю в феме Фессалоника и в 60—70 гг. XI в. управлял владениями Григория на Балканах. Одна из сестер Григория была выдана замуж за некоего Ахсартана. По актам Ивирона известны магистр Сергей, его брат Смбат Пакуриан и жена последнего Кали Васибеки, но степень их родства с Григорием неизвестна.

Относительно известен лишь последний период карьеры Григория Пакуриана на имперской службе, преимущественно по данным «Типика» Петрициона и «Алексиады» Анны Комниной, считавшей, что он происходил «из знатного армянского рода»<sup>27</sup>. По данным Типика известно, что Григор служил в Армении, Ивирии, Сирии и на Балканах и имел владения в фемах Иверия, Армениак и на Балканах..

Действительно, в 1064 г. он участвовал в обороне от тюрок сельджуков Ани — бывшей столицы Армении и центра фемы Иверия и Великая Армения, в 1072—1072 гг. был катепаном фемы Иверия или стратилатом Востока, передав остатки территории Иверии царю Грузии Георгию II<sup>28</sup>.

Вопрос об этической принадлежности Григория остается предметом бурных дискуссий. С одной стороны, известно, что, будучи православным, он основал православный же Петриционский монастырь Бо-

<sup>25</sup> А. П. Каждан, Армяне... 58–65.

<sup>26</sup> Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum / Rec. I. THURN (Berolini et Novi Eboraci, 1973) 339. 79.

<sup>27</sup> Анна Комнина. Алексиада... 97.

<sup>28</sup> Между 1064—1071 гг. фема утратила значительную часть своей территории и один из последних ее стратиггов правил уже в статусе катепана, а не дуки. См. печать Василикия Флороса, веста и катепана Карса и Иверии: Byzantine seals from the collection of George Zacos. Auction 127. Part 2 (L., 1998) № 119.



городицы во Фракии невядалеке от мест расселения армян депортантов из Закавказья, что у него были родственники армяне, приверженцы армяно-григорианской церкви<sup>29</sup>, что он подписал «Типик» армянскими буквами<sup>30</sup>, что в тексте грузинской версии Типика есть армянские слова, что наряду с греческой и грузинской, возможно, существовала и армянская версия Типика.

Но в то же время монастырь был грузинским, языком богослужения — грузинский язык, упоминания о подписи Григория армянскими буквами нет в основной, грузинской версии «Типика»<sup>31</sup>, а армянский хронист Маттэос Урхайеци назвал Григория «ивером по роду».

Вопрос осложняется и дискуссией об этнической принадлежности братии монастыря<sup>32</sup>, о соотношении греческой и грузинской версий его Типика, а также о существовании армянской версии.

Создается впечатление о том, что уже у современников не было ясности в том, кем же по этносу был Григорий Пакуриан. Тот же Маттэос Урхайеци, точнее — современник описываемых событий Акоп Санаинеци, продолжателем хроники которого он является, называет Григория «ивером по роду»<sup>33</sup>. Его родственник Пакуриан — ивер и для Скилицы, но отпрыск знатного армянского рода — для Анны Комниной.

«Иверы» же византийских источников, были по преимуществу выходцами из Иверии-Грузии. При этом их этническое происхождение мало интересовало современников, а религиозная принадлежность находившихся на государственной службе была очевидна. Они могли быть грузинами или армянами халкидонитами, но до появления в Византии —

<sup>29</sup> Что вынудило Григория позаботиться о получении хрисовула на право передачи им имений. См.: Типик Григория Пакуриана / Введение, перевод и комм. В. А. Арутюновой-Фиданян (Ереван, 1978) 120.

<sup>30</sup> Армянская подпись Григория вполне вероятно, хотя и недоказуема. Известна лишь единичная параллель — подпись прота Лавры св. Афанасия на Афоне Феоктиста, армянина халкедонита. Actes de Lavra. T. 1 / Ed. P. LEMERLE, A. GUILLOU, N. SVORONOS, D. PARACHRYSSANTOU (P., 1970) 185; Р. М. Бартикян, Армянская надпись прота Великой Лавры Феоктиста // *АУ* 11 (1973) 68–73.

<sup>31</sup> Хотя следует обратить внимание и на наблюдение В. А. Арутюновой о том, что грузинская версия могла появиться позже греческой, будучи производной от нее и несколько версифицированной. См.: Типик... 230–234.

<sup>32</sup> См.: Н. Ю. Ломоури, К истории грузинского Петриционского монастыря (Тбилиси, 1981) 28–35.

<sup>33</sup> См.: *Մատթէոս Արհայեցի, Ժամանակագրութիւն / Գրաբար բնագիրը Մ. Մելիկ Աղաճյանի և Ն. Տեր Միկայելյանի. Աշխարհարթ թարգմանութիւնը Հր. Բարթիկյանի (Երեւան, 1991)* (Маттэос Урхайеци. Хронография / Древнеармянский текст подготовили М. Мелик-Адамян и Н. Тер-Микаелян. Армянский текст., перевод и комм. Р. М. Бартикяна (Ереван, 1991)) 160–161.

пастью грузинской церкви, вследствие чего в каждом конкретном случае возникает проблема толкования термина «ивир»<sup>34</sup>.

В. А. Арутюнова предложила четыре толкования встречающегося в византийских источниках понятия «ивир»: как грузина, уроженца фемы Иверия, монаха Ивилона и армянина, адепта грузинской церкви<sup>35</sup>. Однако, в реальности все это свелось к стремлению объявить всех «ивиров» Византии, в грузинском происхождении которых есть хоть малейшая возможность усомниться, армянами халкидонитами и выходцами из Тао, что только запутало вопрос<sup>36</sup>.

Это вынудило А. П. Каждана выделить происходящие из Тао семьи, армянское или грузинское происхождение предков которых невозможно точно установить, а этно-культурный облик потомков свидетельствовал симбиозе армянских и грузинских черт с преобладанием последних, в группу армяно-ивирских<sup>37</sup>.

Это не встретило понимания у сторонников как грузинского, так и сугубо армянского происхождения данных семей, и А. П. Каждан и К. Н. Юзбашян были обвинены в том, что они «сужают проблему армян халкидонитов и изобретают новую популяцию (sic!)»<sup>38</sup>.

Разумеется, ни о какой «популяции» в данном случае речи не идет, но исследователи вполне закономерно выделили представителей как раз тех семей, которые в различной степени подверглись разносторонним и отнюдь не односторонним ассимиляционным процессам, имевшим следствием армяно-грузинский симбиоз с преобладанием тех или иных этно-культурных черт.

В этой связи и представляется интересным проанализировать аргументацию сторонников грузинского или армянского происхождения Григория Пакуриана. В грузинской историографии он беззаговорочно признается грузином (С. Г. Каухчишвили, А. Г. Шанидзе, Н. Ю. Ломоу-

<sup>34</sup> Так, например, кем был Иоанн Ивилопул, художник, оставивший греческую подпись на стене костницы Петрициона. (См.: Е. Бакалова, Бачковската костница (София, 1977) 128, 133). Оснований объявлять его армянином халкидонитом нет. Грузинское же его происхождение (сын ивира) вероятно, но недоказуемо.

<sup>35</sup> См.: В. А. Арутюнова, «Ивер» в византийских источниках XI в // *Сообщения Матенадарана*. Вып. 11 (1973) 46–66. Но ср.: С. Г. Каухчишвили, Слово «ивери» в Типиконе Петриционского монастыря // Юбилейный сборник, посвященный 100-летию академика И. А. Джавахишвили (Тбилиси, 1986) 243–244.

<sup>36</sup> См.: Типик... 47–64; В. А. Арутюнова-Фиданян, Армяне-халкидониты на восточных границах Византийской империи (XI в.) (Ереван, 1980) 68; В. А. Арутюнова-Фиданян, Армяно-византийская контактная зона (X—XI вв.) Результаты взаимодействия культур (М. 1994) 56–92.

<sup>37</sup> Каждан, Армяне... 48–50

<sup>38</sup> Константин Багрянородный. Об управлении империей / Текст., перевод. и комм. (М., 1989) 419.

ри, М. Д. Лордкипанидзе, Е. Н. Метревели)<sup>39</sup>, в армянской — армянином (П. Мурадян, В. А. Арутюнова, Р. М. Бартикян)<sup>40</sup>. Сторонники как грузинского, так и армянского происхождения Григория привели довольно большое количество косвенных аргументов в пользу своих точек зрения, основываясь исключительно на нарративных источниках, преимущественно на «Типике» Петрициона. Иные категории источников, в том числе и сфрагистические, исследователи игнорировали.

И хотя, на наш взгляд, аргументы грузинских исследователей до недавнего времени представлялись немногим более предпочтительными, окончательно ни одной из сторон не удалось решить данный вопрос в свою пользу, предложив безупречную систему аргументации этнической принадлежности Григория Пакуриана. Учитывая предшествующую историю Тао, а также шедшие в регионе этно-культурные процессы, сделать это, на наш взгляд, вряд ли представляется возможным.

В качестве доказательства того, что «ивирами» называли армян халкидонитов, обычно приводят греческую надпись патрикия и стратига Лариссы и Македонии Григория ΚΗΧΚΑΤΖΙ (?), сына Симватия — Смбата, патрикия и ивира (?) из Эгрека в Тао<sup>41</sup>. И хотя некоторые сомнения в том, что он является родственником известного Смбата Вкхаци, сохраняются, мнение о том, что он был армянином, перешедшим в православие, не будучи безусловно доказанным, остается предпочтительным.

Если принять предложенную К. Юзбашяном интерпретацию патронима Григора как Вкхаци, т. е. признать гипотезу Р. М. Бартикяна о происхождении его из Вихика, селения в Южном Тао недалеко от Ошки<sup>42</sup>, то возникает вопрос о времени перехода Смбата и Григора на византийскую службу, так как до 1001 г. Ошки несомненно входил в состав владений грузинских Багратидов (Давида Куропалата).

<sup>39</sup> Р. М. Бартикян, Об армянской памятной записи в грузинской рукописи, содержащей Типик Григория Пакуриана // *ВОН АН Армянской ССР* 7 (1978) 97–101; П. Мурадян, К вопросу об оценке греческой и грузинской редакций Типика Григория Пакуриана // *ՊԲՀ* (1968) 1; Арутюнова, «Ивир» в византийских источниках XI века... 46–66; Арутюнова, Армяне халкидониты на восточных границах Византийской империи... 70–73; Арутюнова, Армяно-византийская контактная зона... 84; К. Н. Юзбашян, Греческая надпись патрикия Григория ΚΗΧΚΑΤΖΙ... 119.

<sup>40</sup> А. Г. Шанидзе, Великий domestic Запада Григорий Пакурианисдзе и грузинский монастырь, основанный им в Болгарии (Тбилиси, 1970) 9; А. Г. Шанидзе, Грузинский монастырь в Болгарии и его типик. Грузинская редакция типика (Тбилиси, 1971) 250; Н. Ю. Ломоури, К истории... 20–30.

<sup>41</sup> См.: К. Н. Юзбашян, Греческая надпись патрикия Григория ΚΗΧΚΑΤΖΙ... 113–120.

<sup>42</sup> См.: Н. BARTIKIAN, La généalogie du magistros Bagarat, catepan de l'Orient et de Kekaumenos // *RÉA* 8 (1965).

Считать, что отец и сын оказались на византийской службе после аннексии владений Багратида империей в 1000 г., вряд ли возможно, так как маловероятно, что за прошедшие 6–7 лет оба они могли сделать столь стремительную карьеру на византийской службе. К тому же создается впечатление, что начал ее еще Смбат, названный в надписи патриkiem. В таком случае остается лишь видеть в них эмигрантов, перешедших на имперскую службу за долго до 1001 г. (в связи с событиями 976–979 гг.?)

В свое время Г. Г. Литаврин и А. П. Каждан читали патроним Григория как Кахадзе<sup>43</sup>. О том, что интерпретация патронима Григория как Вихаци не единственно возможна, свидетельствует не так давно изданный моливдовул с греческой и грузинской надписями, принадлежащий патрикию и стратегу Георгию Катарас-Катарсдзе (Καταρς)<sup>44</sup>. Вследствие этого следует согласиться с Н. Ломоури в том, что, хотя в данном случае предпочтительнее мнение о том, что «ивир» может означать армянина халкидонита (в пользу чего, на наш взгляд, свидетельствует и греческий текст надписи), но это отнюдь не безусловно, так как построено лишь на одной из возможных интерпретаций патронима<sup>45</sup>.

Армянские исследователи считают Григория Пакуриана армянином халкидонитом<sup>46</sup>. Наличие греческой и грузинской версий Типика Петриционского монастыря может свидетельствовать о Григории либо как о грузине, либо как об армянине халкидоните грузинской ориентации. Наличие армянской версии Типика, современной двум первым, достаточно сомнительно, но велика вероятность ее более позднего происхождения, уже после смерти Григория, когда в монастыре присутствовали армяне халкидониты, представители которых, возможно, вели от имени империи переговоры об унии церквей с армяно-григорианским католикосом Киликии при Мануиле Комнине<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> См.: Рец. на: P. LEMERLE, *Prolegomenes à une édition critique et commentée des «Conseils et Recits» de Kekaumenos* (Bruxelles, 1960) // *BB* 21 (1960) 36–37.

<sup>44</sup> *Sceaux byzantins de la collection Henri Seyrig*. № 219. 153; *Byzantine seals from the collection of George Zacos*. № 118.

<sup>45</sup> См.: Ломоури, К истории... 57–59.

<sup>46</sup> См., например, В. А. Арутюнова, К истории падения Ани (О личности «царского раба» в «Истории» Михаила Атталиата) // *ВОН АН Армянской ССР* 9 (1967) 103.

<sup>47</sup> Р. М. Бартикян, Роль игумена Филиппопольского армянского монастыря Иоанна Атмана в армяно-византийских церковных переговорах при католикосе Нерсесе IV Благодатном в 1163–1173 гг. // *ВОН АН Армянской ССР* 6 (1984) 78–88. Хотя и не доказано, что Иоанн был игуменом именно Петрициона. По мнению Р. М. Бартикяна, он происходил из района Ани-Камаха, где известно по хишатакаранам халкидонитских рукописей селение Атма. (Р. М. Бартикян, О связях монастыря Григория Пакуриана с Арменией // *ВОН АН Армянской ССР* 6

Приведенные В. А. Арутюновой аргументы в пользу армянского происхождения Григория, к сожалению, некорректны и лишь усложнили проблему его вероятной этнической идентификации. Так, вопреки её повторяющимся утверждениям<sup>48</sup>, отцом Григора был не армянин ишхан ишханац Алуза, но названный в Типике эриставт эристави Бакуриан (*Типик.* С. 41)<sup>49</sup>.

Излишне говорить, что подобные вольности обращения с источниками<sup>50</sup>, на что обратил внимание Н. Ю. Ломоури<sup>51</sup>, лишь скомпрометировали саму идею поиска объективных доказательств возможного армянского происхождения Пакурианов.

Наличие у Григория родственников армян (*Типик.* С. 120) не является неопровержимым свидетельством его армянского происхождения. До недавнего времени единственным свидетельством в пользу этого являлось утверждение Анны Комниной. Но оно обесценивается мнением армянского хрониста Матэоса Урхайеци, точнее, его источника Акопа Санаинечи, который, при описании осады сельджуками столицы цар-

---

(1988) 52–56). Если он был игуменом Петрициона, то в 70-гг. XII в. армяне-халкидониты явно присутствовали в монастыре, будучи уроженцами не только утраченной империей в 1072 г. Тао, но — также утраченной ею Месопотамии, так как район Ани-Камаха входил в ее состав.

<sup>48</sup> Арутюнова-Фиданян, *Типик...* 41; Ее же, *Армяне халкидониты...* 127. Ср. Ломоури, *К истории...* 20, но та же несостоятельная аргументация; Арутюнова-Фиданян, *Армяно-византийская контактная зона...* 165.

<sup>49</sup> О Бакуриане старшем см.: Всеобщая история Степаноса Таронского... 193. О том, что версия об Алузе несостоятельна, свидетельствуют и недавно изданные печати последних византийских стратиггов Карса, т. е. остатков фемы Иверия после захвата сельджуками ее столицы Ани в 1064 г. (см. прим. 28).

<sup>50</sup> Наиболее показательно для подхода В. А. Арутюновой к проблеме является определение этно-конфессиональной принадлежности дуки Антиохии Хачатура, в армянском происхождении которого не сомневались и современники. Некий Хачатур, отождествленный исследовательницей с дукой Антиохии, оставил по завещанию Григорию Пакуриану крест. Следовательно, по её мнению, они были родственниками. Но так как последний — армянин халкидонит, то «можно предположить, что и семья Хачатура принадлежала к тайской армяно-халкидонитской аристократии!» (*Армяно-византийская контактная зона...* 88). Все это создает впечатление о том, что для исследовательницы семья армянского происхождения и семья армяно-халкидонитская — тождественные понятия. Но это не одно и то же, так как могло пройти несколько поколений со времени появления в империи армянского предка и семья, чем более высокое социальное положение она занимала, тем более быстро и основательно эллинизировалась в культурном плане. Поэтому, повторимся, считать армянами халкидонитами Далассинов, Вурц, Кекавменов, Склиров, Даватианов нет оснований (Там же. 89). Но вполне вероятно, что они имели армянских предков, как та же Македонская династия, которая по тем же критериям и с тем же успехом может быть объявлена армяно-халкидонитской.

<sup>51</sup> Ломоури, *К истории...* 41.

ства армянских Багратидов г.Ани, после 1045 г. — центра фемы Иверия и Великая Армения, сообщает: «Тогда нечестивые (*անորէն*) ромейские ишханы, которых император поставил на защиту страны армянской, Багат, отец Смбата, и Григор, сын Пакуриана, ивир по племени (*որդիս Վրացի ազգաւ*), решили бежать во внутреннюю часть более высокой крепости... В это время горожане, увидев, что отступившие от Бога (*ստիպեալ լիւրաց*) защитники укрепились [там], бежали и оставили стены»<sup>52</sup>.

В. А. Арутюнова не так давно вновь предприняла попытку дезавуировать данное сообщение. Она перевела «анорэн» как «вероотступники»<sup>53</sup>. А раз вероотступниками, по ее мнению, названы оба «ромейских ишхана», а Багат, по видимому, тождественен армянину халкидониту Баграту Вкхаци, то выражение «ивир по племени» следует отнести и к нему и, как следствие, толковать его в смысле не этнической, но конфессиональной принадлежности.

В свое время подобная попытка вызвала характерную реплику А. П. Каждана, писавшего: «Не будучи ни в коей мере специалистом по древнеармянскому языку, не беру на себя смелость истолковывать это спорное место и решать вопрос, могло ли слово «племя, народность» употребляться Матфеем в значении «вероисповедальная принадлежность»<sup>54</sup>.

Переводчик и комментатор «Хронографии» Урхайеци Р. М. Бартикян переводит термин «анорэн» как *неверные, нечестивые*<sup>55</sup>, отмечая, что Маттэос многократно употребляет его применительно к иноверцам. Переводить его как «отступник», как это делает В. А. Арутюнова, невозможно, так как «анорэн» у Маттэоса — сельджуки, захватившие Армению, противник армян эмир Двина Абул Асвар, разграбивший Малую Азию предводитель сельджукских отрядов Слар Хорасан и даже византийский император Роман Диоген и атабек Мосула Маудуд. Причем Слар и атабек — «анорэн и кровопийцы». То есть «анорэн» — «неверный, нечестивый» приверженец иной веры.

По мнению Р. М. Бартикяна, «анорэн» — армянская калька греческого *ἀνομος, παράνομος, ἄτοπος* — *беззаконный, нечестивый, преступный*. Т. е. переводить его как «вероотступник» невозможно. Мусульмане Абу-л-Асвар, Маудуд, Слар Хорасан, православный Роман Диоген — беззаконные, нечестивые, но от армяно-григорианства они не отступали и не могли отступить.

<sup>52</sup> *Մատթէոս Արշալոյսի, Փանշնակագրութիւն... 160–161.*

<sup>53</sup> Арутюнова, Этно-конфессиональное самосознание армяно-византийской знати... 178–188.

<sup>54</sup> Каждан, Армяне... 144, Прим. 4.

<sup>55</sup> Наша искренняя благодарность Р. М. Бартикяну за детальные консультации по лексике Маттэоса Урхайеци.

Можно ли толковать «анорэн» как «отступники» применительно к «ромейским ишханам» Григорию Пакуриану и Баграту Вкхаци? Мы не знаем отступили ли они от армяно-григорианства. Но то, что они — православные, — несомненно. Второй скорее всего армянин халкидонит, отец известного позже как наместник Эдессы от имени Филарета Врахамия Смбата Вкхаци (1083), хотя неопровержимо доказать это пока невозможно.

Использованный применительно к защитникам стен, в том числе и к Григорию и Баграту, термин «отступившие от Бога, вероотступники» [astuazuraz], также, вопреки мнению В. А. Арутюновой, не свидетельствует об армянском происхождении Григория, либо о том, что он, как и Баграт, был православным, либо характеризует отношение автора к защитникам в целом, имея явно негативный оттенок. Можно констатировать, что столь несостоятельные приемы лишь дескредитируют саму возможность объективного анализа источника.

Происхождения Григория Пакуриана было неоднозначно для современников. Как следствие, невозможно отдать предпочтение ни сведениям византийской принцессы, ни информации армянского хрониста. Но считать Григория армянином халкидонитом только потому, что он нечестивец, как и Баграт Вкхаци, нет ни малейшего основания, ибо, в отличие от Баграта, Григор для хрониста «родом ивир».

Можно было бы отвести свидетельство Анны Комниной на том основании, что она писала свою «Алексиаду» в последние годы жизни и многого не помнила. Но она была современницей Пакуриана, пусть и младшей. Следовательно, и в данном случае можно предположить, что последний мог иметь армянских предков и, даже считая себя грузином (текст Типика), сохранил многие черты той этно-культурной двойственности, которая, как предполагал К. Н. Юзбашян, долго бытовала в среде таоской аристократии.

Что оставалось у Григория и его родственников армянского, ныне сказать невозможно, как невозможно определить ту грань, которая отделяет грузинского феодала, а затем византийского аристократа от его армянских предков. Решающим аргументом была бы здесь этно-культурная самоидентификация Григория, которую мы не в состоянии окончательно определить, не имея на то неопровержимых свидетельств. Хотя показательно, что сам Григорий в греческом тексте Типика пишет о себе как «сыне...Бакуриана, архонта архонтов, человека выдающегося, происходящего с Востока; из блестящего рода ивиров»<sup>56</sup>, а для современника армянина Маттэоса Урхайеци он уже «родом ивир».

То есть, и в первом, и во втором случаях никакого иного толкования термина «ивир», кроме как «грузин» быть не может. Сам же Григорий

---

<sup>56</sup> Типик, 68.

считал себя грузином по меньшей мере в культурном плане, ибо процессы культурной ассимиляции по темпам на много опережают ассимиляцию этническую. Повторим, что его православие было для современников очевидным, происхождение же — смутным (армянин-грузин). Как следствие, здесь «ивир» — не приверженец грузинской церкви, но грузин. Показательно также, что он довольно четко отделял себя от собственно греков и от своих родственников — армян.

Как следствие, в настоящее время наиболее объективной является та точка зрения, что род Пакурианов, принадлежа к высшим кругам таоской аристократии и входя в довольно узкую группу вассалов Давида Куропалата, был армянского происхождения, но достаточно давно (как минимум за одно—два поколения до Григория), перешел в православие и, как следствие, в значительной степени картвелизировался. Свидетельство этого достаточно много в Типике Петрициона.

Можно согласиться с грузинскими исследователями в том, что монастырь, основанный Григорием в Болгарии, был сугубо грузинским по конфессиональной принадлежности, (Григорий особо оговаривает запрет на принятие греков в состав его братии). Но его братия в этническом плане, вопреки мнению А. Г. Шанидзе<sup>57</sup>, никогда не была исключительно грузинской, ибо его основатель еще не совсем забыл армянское прошлое рода, будучи уже во многом грузином в культурном плане. Грузином, в известной степени эллинизированным, свидетельством чего является всё тот же Типик Петрициона.

В свое время вызвали дебаты статьи Типика, связанные с правами наследования родственниками Григория владений семьи. Наличие среди них армяно-григориан давало основание считать его армянином, (В. А. Арутюнова) или же полагать, что наличие у него родственников иной конфессиональной и даже этнической принадлежности ни в какой мере не свидетельствует о принадлежности к ним самого Григория (Н. Ю. Ломоури). Но отнюдь не обязательно это были родственники по женской линии, как полагает Н. Ю. Ломоури.

В последнее время появились данные о неизвестных ранее представителях рода Пакурианов сфрагистического характера. Впервые часть их была приведена В. Зайбтом в несколько ином контексте, а именно в его публикации византийских печатей XI—XII вв., владельцы которых причисляли себя к Аршакидам<sup>58</sup>. Естественно, что не все они, как, например, Григор Магистр Пахлавуни, имели право возводить свой род к династии, царствовавшей в Армении в 62—428 гг. Тем не менее, созда-

<sup>57</sup> Шанидзе, Великий domestik... 8; он же, Грузинский монастырь... 250

<sup>58</sup> W. Seibt, Ἀρσάκιδες // *Arsakuni — Armenische Aristokraten in Byzantinischen Diensten* // *JÖB* 44 (1994) 349–359. Наша глубокая благодарность коллеге за указание на данную работу.



ется впечатление о том, что на византийской почве данное происхождение, истинное или мнимое, в известной степени давало основание претендовать на принадлежность к элите. (Напомним, что к Аршакидам придворные льстецы возводили род Василия I, отнователя Македонской династии).

Среди печатей, изданных В. Зайбтом, и принадлежащих представителям родов Пахлавун, Арцруни, возможно, даже Врахамиев, две принадлежат Пакуриану Аршакиду куропалату (первая) и протокуропалату (вторая)<sup>59</sup>. Издатель широко датирует их XI—XII вв., полагая, что невозможно определить является ли здесь Пакуриан личным именем или патронимом<sup>60</sup>. По видимому, речь должна идти о первом. Некто Пакуриан претендует на принадлежность к Аршакидам. Следовательно, он был достаточно знатен<sup>61</sup>. И в то же время Пакурианом звали отца и двоюродного брата Григория...

И хотя вероятность принадлежности Бакуриана Аршакида к роду Пакурианов велика, утверждать это не представляется возможным. Например, так звали одного из Хетумидов, армянских князей Киликии во второй половине XII в<sup>62</sup>. Но в пользу принадлежности Пакуриана к роду Григория свидетельствует другая печать — куропалата Аспиета Пакуриана, упомянутая В. Зайбтом. Новый ее экземпляр выставлен в экспозиции археологического музея г. Шумена (Болгария). По сообщению издающего печать И. Иорданова, существуют и другие неизданные экземпляры<sup>63</sup>.

Сложность отождествления Аспиета Пакуриана заключается в том, что, по мнению А. П. Каждана, в Византии был известен род Аспиетов<sup>64</sup>, хотя, вполне вероятно, что исследователь сам создал его, объединив носителей данного имени, но не патронима. К тому же Анна Комнина пишет об одном из Аспиетов как участнике неудачной балканской кампании Алексея Комнина, раненом в битве при Диррахии в 1081 г., посланном в 1108 г. в качестве стратопедарха Востока в Киликию, где он действовал крайне неудачно.

<sup>59</sup> ΣΕΙΒΤ, Αρσακίδες... 354.

<sup>60</sup> ΣΕΙΒΤ, Αρσακίδες... 354–355.

<sup>61</sup> Ведь называет же себя Аршакидом Григор, магистр, эпи ту койтону, дука Васпуракана и Тарона, с известной долей вероятности идентифицируемый с Григором Магистром Пахлавун.

<sup>62</sup> С. TOUMANOFF, Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de la Caucasic Chrétienne (Arménie—Géorgie—Albanie) (Roma, 1976) 279 № 58.

<sup>63</sup> Наша глубокая благодарность И. Иорданову за предоставленную возможность познакомиться с данным материалом в Шуменском филиале института археологии АН Болгарии, использовать его до издания им «Корпуса византийских печатей в Болгарии» и за консультацию относительно судьбы шуменской печати.

<sup>64</sup> Каждан, Армяне... 43–46.

Казалось бы, его отождествлению с Аспиетом Пакурианом препятствует сообщение Анны о том, что он был «заметным человеком в роде Арсакидов и в его жилах текла царская кровь»<sup>65</sup>. Но теперь известны печати куроपालата и протокуроपालата Пакуриана Аршакида, куроपालата Аспиета Пакуриана, тождество коего с персонажем «Алексиады» Аспиетом Арсакидом весьма вероятно, хотя и не может быть твердо доказано.

Не следует ли из этого, что, если претензии Пакурианов на происхождение от Аршакидов и безосновательны, то сам факт данных претензий свидетельствует о еще не забытом армянском происхождении рода? На наш взгляд, в пользу этого свидетельствуют и имена владельцев печатей.

В. Зайбт упоминает печать проедра Муселиоса (Мушега) Пакуриана, чуть позже изданную в составе коллекции Сейрика и датированную 70—80 гг. XI в.<sup>66</sup>. В «Корпусе византийских печатей в Болгарии» И. Иорданов подготовил в изданию ее новый экземпляр.

В. Зайбт приводит надписи еще двух моливдовулов, ныне изданных в аукционном каталоге остатков собрания Г. Закоса. Это моливдовул известного деятеля конца XI в. новелиссимоса и архонта архонтов Татула<sup>67</sup>. Из «Хронографии» Урхайеци известно, что он появился в г. Мараше после ухода из города участников первого крестового похода и контролировал его до весны 1104 г., когда, будучи осажден графом Тель Башира Жосленом де Куртенэ, сдал ему крепость Мараша и вернулся с гарнизоном в Константинополь<sup>68</sup>. Ранее Ж.-Кл. Шене издал экземпляр этой печати<sup>69</sup>.

Большинство исследователей сходится в том, что Татул был армянином халкидонитом. Данное мнение представляется нам предпочтительным, хотя, строго говоря, неопровержимых данных в пользу этого нет, так как Маттэос Урхайеци называет его «ромейским спарапетом» и не более того<sup>70</sup>. Но вторая печать из собрания Г. Закоса сохранила его патроним — Пакуриан...<sup>71</sup>

Известны печати Апаса (Абаса) Пакуриана и севаста Григория Пакуриана, которые В.Зайбт склонен датировать XII в. Сам Григорий Ти-

<sup>65</sup> Анна Комнина, Алексиада... 323.

<sup>66</sup> Sceaux byzantins de la collection Seyrig. № 51.

<sup>67</sup> Byzantine seals from the collection of George Zacos. Part. 2. № 128.

<sup>68</sup> Մատթէոս Ուրշայեցի, Ժամանակագրութիւն... 292, 324.

<sup>69</sup> J. -Cl. CHEYNET, Thathoul, archonte des archontes // *RÉB* 48 (1990) 233–242.

<sup>70</sup> Մատթէոս Ուրշայեցի, Ժամանակագրութիւն... 292. — *Հորոմոց սպարապետ խշխամաց խշխամ* = «хоромоц спарапет, ишханац ишхан» (ср. надпись печати — архонт архонтов).

<sup>71</sup> Byzantine seals. The collection G. Zacos. Part. 2. № 129.

пике сообщает о существовании «немалого числа своих родственников», которые находились при нем в армии, были с ним в плену у половцев и «мало кто из них умер естественной смертью» (с. 75), Следовательно, Пакурианы избрали в Византии военную карьеру и «все пролили свою кровь от меча и руки врагов святого Креста и Романии».

Наличие данных печатей значительно укрепляет позиции сторонников армянского происхождения рода Пакурианов. Следовательно, полагая, что основателем рода был армянин, можно констатировать, что, в отличие от судьбы Чортванели-псевдо-Торникиев<sup>72</sup>, в данном конкретном случае ассимиляционные процессы к 60 гг. XI в. далеко еще не завершились и род Пакурианов вряд ли можно считать безусловно грузинским, но — картвелизированным, ярчайшим представителем чего и является Григорий Пакуриан.

Для византийских функционеров, чьи печати уже известны, исповедание официальной религии империи очевидно. Возможно, они или их предки сделали это еще в Тао, став паствой грузинской церкви. Но, судя по Типику Петрициона, у Григория были и родственники, оставшиеся в лоне «национальной» армяно-григорианской церкви, вследствие чего ему и пришлось испрашивать специальное разрешение на передачу им благоприобретенного им имущества. И вряд ли, как полагает Н. Ю. Ломоури, это были родственники по женской линии, учитывая всё более растущий объем информации о мужских представителях рода.

Как следствие, армянское происхождение рода Пакурианов представляется нам очевидным. Но в этой связи возникает ряд вопросов.

Принятие православия еще в Тао членами рода Пакурианов представляется нам безусловным, как и его картвелизация. Для Скилицы Пакуриан-ивир уже к моменту выселения его в Византию. По мнению близкого ко времени жизни Григория Пакуриана Акопа Санаинечи (Маттэоса Урхайеци) Григор — «ивир по роду, племени». Сам Григорий называет себя сыном «архонта архонтов Пакуриана, человека выдающегося, происхождением с Востока, из блестящего рода ивиров».

Казалось бы, можно было бы поставить знак равенства между понятиями «ивир» и «армянин-халкидонит», что последовательно делает В. А. Арутюнова, пишущая о «этно-конфессиональном самосознании» армян халкидонитов, в данный период уже, якобы, осознающих себя в качестве особого субэтнуса<sup>73</sup>. Но этому препятствует ряд общеизвестных фактов.

---

<sup>72</sup> См.: В. П. Степаненко, Чортванели, Торники и Тарониты в Византии. (К вопросу о существовании т. н. тайкской ветви Торникянов) // *Античная древность и средние века*. Вып. 30 (1999) 130–148.

<sup>73</sup> После утраты Византией ее закавказских и ближневосточных фем (1071), населенных армянами, исчезло само основание для ассимиляционных процессов,

1. Григорий явно родился в Византии уже после депортации Пакурианов из Тао. Тем не менее, создается впечатление, что он во многом остался верен родине предков, между 1001—1072 гг. — части империи. В пользу этого свидетельствуют и сохранение им владений в Тао (*Типик.* с. 118) и в Закавказье (в районах Чормари и Ани), контакты с известным таоским монастырем Хахули (с. 119) и назначение первым игуменом монастыря Григория Ванели (Банели), по видимому, ранее монаха не менее известного таоского монастыря Бана (с. 73).

2. Основывая православный монастырь, он подчеркнуто запрещает принимать в монастырь монахов греков (гл. 24), оговаривая лишь возможность принятия на службу грека нотариуса, знающего грамоту, «чтобы он сообщал мнение игумена местным архонтам» (с. 108), что дает основание предположить, что монастырские насельники были не слишком сведущи в греческом языке.

Для отношения к грекам сделавшего блестящую карьеру на византийской службе Григория показательны эпитеты, коими он их награждает, «насильники, пустословы и корыстолюбцы» (с. 109). Сам монастырь не был подчинен ни архиепископу Филиппополя, ни патриарху Константинополя, а его Типик подписал патриарх Иерусалима Евфимий (с. 121)

3. Родственники Григория — «ивирь», так как он оговаривает, что в случае, если помимо них в монастыре «будет кто-либо другой из ивиров» его следует принять (с. 109).

Как следствие, на наш взгляд, учитывая отношение Григория к православным же грекам, в данном случае «ивирь» — адепты грузинской

---

процессов эллинизации армянской элиты, так как на территории Ближнего Востока армяне оказались под властью тюрок, арабов и крестоносцев. Естественно, что вследствие этого ассимиляционные процессы приняли другую направленность и в Египте конца XI в. появилась армянская гвардия Бадра аль Джамали, ставшего визирем при Фатимидах. В то же время в Египте появляется и христианская армянская община, о чем сообщают Маттэос Урхайеци (с. 228) и Ибн Муйассар (См.: Л. А. СЕМЕНОВА, Из истории Фатимидского Египта (М., 1974) 110). В государствах крестоносцев ситуация была несколько иной, хотя и здесь известны гонения на армяно-григориан (события в Абласте в 1104 г). Тем не менее, есть примеры усвоения армянами халкидонитами западной бытовой культуры. В Киликии и Приевфратье халкидониты явно возвратились в лоно армяно-григорианской церкви в рамках образовавшихся здесь независимых армянских княжеств. Тем более, что сюда переместился престол армянского католикоса. И, наконец, лишь небольшая часть армян-халкидонитов обособилась в некий субэтнос в рамках армянского (армяне Акна в верховьях Евфрата). С утратой этих территорий Византией процессы эллинизации естественно прекратились, а чтобы противостоять исламизации, следовало сохранить уже существующих культурные традиции, что и произошло.

церкви, независимо от этнического происхождения, в пользу чего свидетельствует и название самого монастыря в Типике как «ивирского» (с. 121).

Еще раз подчеркнем, что в данном контексте никакого этнического оттенка данный термин не имеет. Речь идет о монастыре, куда принимаются адепты грузинской церкви. Для тесно связанного с Тао-Тайком Григория это могли быть как грузины, так армяне, т. е. выходцы из данного района.

4. Отсюда и две версии Типика. Греческая — на официальном языке империи, так сказать, для внешнего пользования, и грузинская — для внутреннего. Не исключено и существование армянской версии.

Однако, учитывая настойчивое стремление основателя подчеркнуть грузинский в конфессиональном плане характер монастыря, версия эта, если она существовала, могла возникнуть значительно позже, когда вследствие сельджукского нашествия территория Тао — часть фемы Иверия, была империей утрачена<sup>74</sup>, контакты с Грузией предельно сократились, приток монахов из Тао иссяк и в монастыре могли появиться армяне халкидониты, приверженцы греческого православия, естественно, не знавшие грузинского языка, но греческий и армянский.

4. В этой связи следует обратить внимание на то, что Типик Петрициона сохранил яркие следы формирования рода Пакурианов в армяно-грузинской контактной зоне, каковым являлся Тао-Тайк. Так, в грузинской версии Типика хранившийся в ризнице монастыря крест назван золоварским<sup>75</sup>, а это калька армянского «зоровар». В Типике отмечается, что келларит монастыря «у ивиров называется татутэром» (с. 87).

5. То, что данные термины не нуждались в переводе, как раз свидетельствует о наличии армянских слов в лексике грузинского языка населения Тао<sup>76</sup> и возможного двуязычия даже таоской элиты. Вот почему несмотря на то, что официальным языком в монастыре был грузинский, Григорий вполне мог подписать Типик по армянски. Прецеденты тому были.

Подведем итоги. На наш взгляд, мнение об исключительно грузинском или армянском этно-культурном облике выходцев из Тао в Византии не может быть доказано на основании имеющегося материала уже потому, что здесь мы сталкиваемся с населением этно-культурной контактной зоны, где ассимиляционные процессы были отсюда не однонаправлены. Так, при преобладающей тенденции картвелизации армян-

---

<sup>74</sup> Григорий принял непосредственное участие в ликвидации фемы, в 1072 г. предав царю Грузии Георгию II остатки ее территории, как раз районы Тао и Феодосиополя.

<sup>75</sup> См.: Шанидзе, Грузинский монастырь... 121.

<sup>76</sup> Что признает и Н. Ломоури (К истории... 28–29).

ских феодальных родов Тао-Тайка, отмеченной К. Н. Юзбашяном, имела место и менее выраженная, но явная тенденция усвоения грузинским населением отдельных элементов армянской культурной традиции, что отметил Н. Ю. Ломоури.

К тому же ассимиляционные процессы, шедшие крайне неравномерно не только для различных слоёв феодального общества Тао, но даже и в пределах одной социальной группы (феодалы) и даже одной семьи отнюдь не завершились к моменту аннексии Тао Византией. Т. е. лишь часть феодальных фамилий вероятного армянского происхождения могла утратить этно-культурные традиции настолько, что для современных армянских же хронистов представители этих фамилий уже «грузины по племени».

Отметим, что данные выводы применимы лишь к конкретным лицам, но ни в коей мере не свидетельствует о этнической принадлежности их предков. И выводы, сделанные на основе каждого конкретного случае настолько индивидуальны, что не могут быть использованы для характеристики действенности ассимиляционных процессов для всех ивирских фамилий Тао-Тайка.

Фамилии армянского происхождения к 1001 г. находились на различных этапах утраты этно-культурного облика и, если бы не аннексия Тао империей, процессы эти неминуемо завершились бы их полной картвелизацией. Этого не произошло и, находясь на различных этапах этих ассимиляционных процессов, сохранив в целом армянские культурные традиции или уже (и лишь!) преобладающие грузинские при сохранении тех или иных рудиментов изначалью армянских, эти фамилии вошли в состав византийской аристократии, греческой по языку и культуре. Следствием этого был довольно причудливый армяно-грузино-греческий симбиоз<sup>77</sup> с тенденцией постепенной эллинизации данных фамилий, что бы в конечном счете и произошло, если бы не сельджукское завоевание восточных фем империи...<sup>78</sup>

ВОН — Вестник общественных наук АН Армянской ССР

СМОМПК — Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа

ТРАГФ — Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии

<sup>77</sup> Показательно в этой связи то, что запрещая принимать а монастырь греков, Григорий Пакуриан приглашает для его росписи эллинизированных грузин или армян (Иоанн Иверопул), ибо все надписи при изображениях в том числе самого Григория и его брата Абаса-греческие.

<sup>78</sup> Плоды этого процесса описал Михаил Сириец, отметив, что наместник графа Эдессы Жослена II в Пире Филарет был армянином по происхождению, по вере греком, т. е. православным, по внешнему облику, т. е. одежде и бытовой культуре, франком...

# Сообщения и заметки

---

---





**IT'S NOT A GAME, IT'S A ...  
... A HANDY (ASTRONOMICAL?)  
INSTRUMENT!**

**A reaction to A. Levy's interpretation  
of the Qumran roundel (BAR 24,4 (1998) 18–23)**

«Granted, it is hard to imagine the Qumran sectarians playing games when they were not praying or working. The roundel is just one more mystery that remains about these strange people and the enigmatic site they inhabited». (Levy in BAR = *Biblical Archaeological Review* 24 No. 4, p. 22). Indeed, this is hard to imagine! The pious Qumranites as gamblers — an unnecessary mystery we think. Levy's suggestion to understand the roundel from Qumran as an Egyptian game-board sounds really funny. It is hardly convincing to argue, as he does, that the object does not look like a sundial from the Hellenistic-Roman period (as dealt with by Levy earlier, BAR 16,4 (1990) 39–40), and that consequently such an identification is impossible. Instead, he continues saying, its shape resembles the round boards used for the Egyptian game *Mehen*. Levy, therefore, proposes to interpret the stone disk as a game-board. — It seems to us that this formal and external comparison is very superficial, and the evidence adduced by Levy himself is contradictory. Translated, the game's name means «snake», and this corresponds to its appearance: lines on the game boards are *coiled* and look like a snake. However, the appearance of the object from Qumran is radically different: the stone disk shows *concentric* circles around a hole in the centre. It is impossible to use it to play *Mehen*. Besides, the Qumran roundel has a concave shape whereas the *Mehen* game board is flat.

***Arguments for the sundial-interpretation of the stone disc***

Our disagreement with Levy is based not only on the weakness of his arguments, but also on an interpretation which to us seems more likely. Since we «re-discovered» this object in a cupboard of the Qumran store room in the basement of the Rockefeller Museum in the summer of 1994 (— not 1997 during inventory —), we studied this object in detail. First results were presented and demonstrated with a plaster copy in June 1995 to a scholarly «Round Table» at the Sorbonne in Paris and subsequently appeared in print (see bibliography).

Because Levy did not discuss our arguments and obviously did not even know our more detailed French article (cmp. A day at Qumran, p. 68) we

briefly outline once again some of our arguments for interpreting the stone disc as a special sort of sundial:

1. The hole in the centre of the disc is very likely to have hold a vertically erected stick, the so-called *gnomon*. The shadow of the stick — cast by the sun — rotates around this central stick during the day thus moving like a «watch hand».

2. There are three ring-graduation scales engraved on the disc. The numbers of the graduation marks are very instructive: About 60 in the inner ring; about 72 in the middle and about 84 in the outer ring. The ratio of these numbers was one of the most important reasons for us to interpret the disc as a special instrument for time measuring, because those numbers correspond nearly to the ratio of the light-day lengths at the solstices and equinoxes for the geographical position of Jerusalem: On the longest day at summer solstices about 14 hours = 840 minutes; on the equinoxes: 12 hours = 720 minutes; on the shortest day at winter solstice: 10 hours = 600 minutes. Divided by ten, these values correspond to the number of units of the three graduation scales! Such a correspondence can hardly be accidental.

Therefore, we assumed that the three rings with the different numbers of graduation marks were used as «season-dials» for determining the daytime. The use of *three* dials is best understood, if one takes into consideration the different paths of the sun: it is only at the equinoxes in spring and fall a semicircle from east to west with 180°. But it crosses a bigger arc in the summertime. Then the shadow moves about 240° compared to the horizon; during the short days in the wintertime its path is only 120°. (According to the «Astronomical Book of Enoch», chapter 72, it is basic to observe the monthly changes of the sun's path). If one assigns the inner ring to the summer, the middle one to spring/autumn and the outer ring to the wintertime, we found that nearly the same number of marks on the three graduation scales for the seasons would be touched by the shadow, namely 36! Thus the number of graduation marks is related to the respective season in each ring!

What sort of time unit was read off the sundial? Because in antiquity the time between sunrise and sunset was divided into twelve so-called «seasonal hours» (varying from season to season in length depending on the light-day length), roughly three markings (36:12) on the scales account for one seasonal hour. The typical civil time unit of that time, however, is the «watch» of a day. It divides day and night into three watches and is a much cruder time unit that can be easily determined with the help of our instrument.

Levy sees in the «haphazardly spaced lines within each circle» (p. 19) an argument against the sundial theory. Indeed, the spacing between the markings is not equidistant, as we would expect it in our modern understanding of a dial, but the expression «haphazardly» is not justified. Scholars from the Max Planck Institute for the History of Science in Berlin made a new thorough

investigation of the graduation rings. They were able to show that the distribution of the strokes is not at all «haphazardly»: «The clear impression is that the maker of the artefact intended to mark a given number of strikes on the zone. He started the procedure at the noon sign and during the process of engraving found that he engraved the markings a little too closely. On the right side of the inner zone, one then can observe how the spacing between the markings becomes more generous. On one hand, this shows the limitation of accuracy of the device, on the other hand, it confirms the impression that the total number of markings is of primary importance to the design» (GERD GRAßHOFF, HANS-CHRISTOPH LIESS, p. 10).

If one has a look at the small sundial from King Herod's Temple presented by Levy (p. 20), the incised hour-lines are awry and not at all better than the Qumran device in respect to the equidistance of the lines. This instrument for time measuring does not fulfil our modern expectations of accuracy either.

3. Why is the sundial disc-shaped and has circular 'dials' with a continuous graduation in contrast to the conical Hellenistic sundials which have only a segment with twelve hourlines? This can easily be explained if one assumes for example that the handy device was a *portable sundial* which could be taken along on a journey.

Before using the device it is necessary to adjust it horizontally. This could be the reason for the concave shape of the device and the engraved circles on it: A small amount of water (about 65 milliliter) can be poured into the device, so that the water level then can easily be adjusted to one of the concentric circles. This is important, in order to place a stick perpendicularly in the central hole.

For reading off the sun's position it is furthermore necessary to determine the north-south direction on the sundial. There is a simple method to do it with the help of circles around a shadow-stick by fixing the intersection points of the shadow with a certain circle in the morning and the afternoon (see picture). Marking and connecting these two points results in an east-west line. Bisection of this line establishes the north-south direction. The Qumran instrument has all elements for doing this procedure. The special M-shaped sign on the inner scale could have been incised for marking the north-south direction or the position of the shadow at noon. However, even without knowing the north-south direction it is possible to use the device immediately for measuring time intervals. Thus the special construction of the Qumran device seems to be designed for the flexible use as a portable sundial respectively time measuring instrument.

4. Measuring time is a very important theme in the Dead Sea Scrolls (see the very instructive introduction of VANDERKAM, *Calendars*), because the people of Qumran believed that God had revealed the secrets about the structure of time and cosmos. One of their major concerns for the pious

Qumranites was to live in conformity with the times appointed by God (cp. 1QS X,1ff.). Against this background the interpretation of the stone disc as an instrument for time measuring is very suggesting.

Apart from reading off the daytime, the instrument could also be used for roughly indicating the time around the cardinal days of the solar year, the days which mark the passage from one season to another (See ALBANI, GLEßMER, *Instrument*, 415ff.). These days play an important role in establishing the special 364-day calendar which was also in use in the Qumran community.

5. Is the different construction and appearance of the Qumran device, compared with typical Hellenistic-Roman sundials, a sufficient reason for rejecting the sundial theory? Indeed, it is a weak point of our theory that we have only one single exemplar of this sort. However, there is no reason to reject the assumption that other types of sundials existed than the typical Hellenistic exemplars with the conical and hemispherical shape. The Qumran community also practised the above mentioned special 364-day calendar which was almost 1800 years lost and forgotten in Europe. This ideal calendar was probably a main reason for the schism between the on the one hand and the priestly authorities at the Jerusalem temple on the other hand who employed the Hellenistic luni-solar calendar. Against this background it is imaginable that the Qumranites also used different sundials than the Hellenistic ones found in Jerusalem. Perhaps the Qumran instrument is a «missing link» in the development of sundials from earlier periods (Babylonian and Persian) — before Hellenistic inventions found their way even into usage of the Jerusalem temple. For such «conservatism» in astronomical matters we have another example from Qumran: In the «Astronomical Book of Enoch», which was found in several copies in Qumran cave 4, we find astronomical concepts, which are older and more simple than the sophisticated concepts of the Hellenistic astronomy.

These arguments may be sufficient for showing that the «sundial»-theory is not so devious as described by Levy in his article. As long as we have only one device of this type, the identification of the stone disc as a «sundial» remains *only a theory*, one which can explain the important characteristics of the object — such as the number of marks on the three rings. But surely Levy's interpretation of the disc being a game-board is not at all able to explain any of these characteristics sufficiently. For a more detailed discussion of the astronomical interpretation of the stone disc from Qumran see the following publications:

— MATTHIAS ALBANI, UWE GLEßMER, *Un instrument de mesures astronomiques à Qumrân // Revue Biblique* 104 (1997) 88–115.

— MATTHIAS ALBANI, UWE GLEßMER, GERD GRAßHOFF, *An instrument for Determining the Hours of the Day and the Seasons (Sundial) // A Day at*

Qumran / Ed. A. ROITMAN (Jerusalem, 1997) 20–22 (bibliographical notes on p. 68 (Hebrew section)).

— AVRAHAM AVITZUR, An Astronomical Measuring Instrument From Qumran (Probably used as a Sundial) // *Compendium* 4, Nr. 4 (December 1997) 5–7

— UWE GLEßMER, MATTHIAS ALBANI, An Astronomical Measuring Instrument from Qumran // The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls — Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues / Ed. DONALD W. PARRY, EUGENE W. ULRICH (Leiden, 1998) 407–442;

— GERD GRAßHOFF, HANS-CHRISTOPH LIESS, A Measuring Device from Qumran: Determination of Markings (Berlin: Max-Planck-Institute for the History of Science, 1998).

— M. M. VALDES, Reloj de Sol Esenio // *Analema* 20, 6 (1998) 3–8

— JAMES C. VANDERKAM, Calendars in the Dead Sea Scrolls: Measuring Time (London — New York, 1998) (espially p. 89–90)

«Time to Get a New Theory»? — Of course we are open for a better theory. However, we doubt that Levy's «game-interpretation» is this new theory. First he should explain how to play *mehen* (snake!) with the disc from Qumran. If Levy can come up with a convincing rule for the 'game-board from Qumran' we would enjoy playing against him.

С. Б. Чернецов

## РЕДКАЯ ФОТОГРАФИЯ ГЕБРЕ СЕЛЛАСЕ (1844—1912), СЕКРЕТАРЯ И ИСТОРИОГРАФА ЭФИОПСКОГО ИМПЕРАТОРА МЕНЕЛИКА II

В собрании негативов африканского фонда Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) НИИ РАН имеется стеклянный негатив фотографии, сделанной русским врачом Александром Ивановичем Кохановским в бытность его в Эфиопии с 1905 по 1912 г. На фотографии изображен Гебре Селласе — секретарь и историограф — цехафе-тээзаз (ጸሐፊ : ትእዛዝ) — императора Менелика II (1883—1913) в тот момент, когда он спускается на своем муле с горы Энтото, что близ Аддис Абебы, возвращаясь в столицу из церкви св. Архангела Рагуила



(Энтото-Рагуэль), старостой (አለቃ) которой он был. Как всякий значительный человек в Эфиопии начала XX в. Гебре Селласе без свиты не путешествовал, и здесь его как старосту сопровождают два клирика его церкви в черных плащах, а как секретаря императора — солдаты в белых плащах и с винтовками. Гебре Селласе, действительно, был важ-

ной фигурой при дворе на протяжении более тридцати лет. Практически каждый документ того времени, выходивший из императорской канцелярии, был написан лично им, и каждый оттиск императорской печати на любом документе был поставлен его рукою. Известна в стране была и собственная круглая печать Гебре Селласе, в центре которой был изображен перст указующий, а по окружности шла геэзская надпись: አለቃ : ገበየ : ሥላሴ : ከውላቱ : ጸሐፊ : ትእዛዝ — «староста Гебре Селласе, то-бишь цехафе-тээзас», которую он прикладывал к подорожным, выдаваемым иностранцам.



Подорожная на путешествие к оз. Звай,  
выданная русскому поэту Н. С. Гумилеву

Колоритная фигура Гебре Селласе была весьма характерна для царской курии Эфиопии того времени. Он родился около 1844 г. при дворе шоанского царя Сахле Селласе (1813—1847), у которого его отец, Вальда Арегай, служил постельничим. Вальда Арегай пережил и царя Сахле Селласе, и его сына, царя Хайле Мелякота (1847—1855), а когда император Теодрос (1855—1867) в 1855 г. взял в заложники и увел с собой сына Хайле Мелякота — юного Сахле Марьяма, ставшего потом известным под своим императорским именем Менелик II, верный Вальда Арегай шел за ним до области Бегемдер. Там ему не было позволено следовать дальше до крепости Макдала, где содержались заложники, и Вальда Арегай в отчаянии ушел в монастырь, где скоро и умер, поручив своего сына Гебре Селласе заботам аввы Гебру, старосты церкви Нэч Гэдэль в области Шоа. В Шоа в различных монастырских школах Гебре Селласе получил хорошее церковное образование и закончил две шко-

лы: церковного пения и духовных стихов<sup>1</sup>, причем искусство сочинения последних потребовало от него прекрасного владения древним литургическим языком геэз. Затем он вернулся в свою церковь Нэч Гэдэль, но в начале 70-х гг. ушел оттуда ко двору Менелика II, где получил должность личного секретаря первой жены Менелика — Бафаны Вальде Микаэль<sup>2</sup>. В 1876 г. Менелик решил отправиться в поход в область Валло, и так как его тогдашний секретарь Мэрави тяжело заболел, он взял с собою в этом качестве писца своей жены — Гебре Селласе, который был ему рекомендован за добрый нрав и хороший почерк. Мэрави так и не оправился от болезни и умер, и Гебре Селласе остался секретарем Менелика. Он, действительно, был правой (пишущей) рукой своего государя и потому находился при нем с утра до вечера. По словам его сына, кеньязмача<sup>3</sup> Цемру, днем он заходил домой лишь в тех редких случаях, когда Менелик отправлялся куда-нибудь без него, и Гебре Селласе мог прилечь и дать отдых своим больным ногам или сыграть партию в эфиопские шахматы с кем-нибудь из своих слуг или рабов<sup>4</sup>. Он имел рабов и был добр к ним, но отменять древний обычай рабовладения, хорошо известный ему из Писания, не видел никакой необходимости. Гебре Селласе честно служил своему Богу и своему государю, ни на йоту не отступая от усвоенных им раз и навсегда принципов. Он ведал допуском к Менелику лиц, жаждавших царских милостей, — должность, которую при желании можно было сделать весьма хлебной, что при тогдашних придворных нравах не шокировало бы никого, включая самого императора. Это считалось естественным и потому не безобразным: как известно, у хлеба не без крох. Но от царского хлеба ни крошки не прилипло к рукам Гебре Селласе; на свое небольшое жалованье (а эфиопские цари мало платили своим придворным, если платили вообще, справедливо полагая, что у тех предостаточно других «безгрешных доходов») он не только содержал своих многочисленных чад и домочадцев, но и устраивал обильные угощения для нищих, убогих и вообще всякого пришедшего на его двор во дни празднования памяти многочисленных эфиопских святых, Архангелов и другие праздники, Богородичные и Господни.

---

<sup>1</sup> Подробнее о системе церковного образования в Эфиопии того времени см.: В. М. Платонов, Традиционное образование в Эфиопии // *Страны и народы Востока XXVII* (М., 1991) 221–244.

<sup>2</sup> Подробнее о нем см.: С. Б. Чернецов, «Книга повествования о вейзаро Бафана Вальда Микаэль» — первой жене Менелика II // *ХВ* 1 (7) (1999) 234–286.

<sup>3</sup> Кеньязмач — (букв. «командир полка левой руки») — воинское звание, примерно соответствующее подполковнику.

<sup>4</sup> BAIRU TAFLA, *Three Portraits: Ato Asmā Giyorgis, Ras Gobāna Daci and Sāhafé Tezaz Gäbrä Sellasé*, *JES* V, 2 (Addis Ababa, 1967) 134.



Гебре Селласе служил Менелику своим пером не только царского секретаря, но и официального историографа, хотя биограф Гебре Селласе — эфиопский историк Байру Тафля, не скрывая своего глубокого уважения к личности своего героя, склонен весьма критически относиться к нему как историографу: «Несколько недостатков бросаются в глаза в его произведении. Он преувеличивает некоторые события и успехи и в сущности выставляет их иногда прямо чудесами, совершенными некоторыми из его любимых Ангелов и Архангелов... Он даже не хвалит успехи других, особенно если при этом присутствовал Император. Когда он упоминает о той или иной личности, читатель ждет о ней хотя бы каких-либо сведений, но напрасно. Весь его подход сводится к превозношению своего господина до непревзойденной степени». Далее в этой связи Байру Тафля цитирует письмо одного эфиопского просветителя, младшего современника Гебре Селласе — Гебре Хейвота Байкеданы<sup>5</sup>, который писал своему другу в 1912 г.: «Мы понимаем, что пишущие нашу историю бывают двух видов: первые, что зовутся придворными учеными, — льстецы, ради хлеба насущного прилепившиеся ко двору, которые по приказу царя поют ему славу для потомков, называя это историей. Вторые — это монахи, и история, которую они пишут, пристрастна, потому что они не думают о благе народа, а только о своем собственном»<sup>6</sup>. Гебре Хейвот Байкеданы, один из первых эфиопских просветителей<sup>7</sup>, как и всякий, только что открывший свет истины, склонен был сурово трактовать своих предшественников, погрязших во мраке средневековья, в том числе и цехафе-тээзаза Гебре Селласе, которого он, безусловно, относил к первой категории историков, т. е. к льстецам. На протяжении всей своей жизни убежденный прогрессист Гебре Хейвот Байкеданы сталкивался с постоянным непониманием современников, что естественно, потому что и сам он, зачарованный совершенно новой для Эфиопии идеей прогресса, не желал ни понимать, ни принимать ни их, ни их системы ценностей. Царский историограф Гебре Селласе был не льстецом, сознательно искажающим истину ради хлеба насущного, а историографом старого закала, который видел в государе прежде всего помазанника Божия, орудие Божьего промысла и живопи-

<sup>5</sup> Подробнее о нем см.: А. А. Пономаренко, С. Б. Чернецов, Памфлет «Государь Менелик и Эфиопия» нэгадраса Гебре Хейвота Байкеданы — одного из первых эфиопских просветителей // *Африканский этнографический сборник XIII*, ТИЭ СLI, (Л., 1982) 127–160.

<sup>6</sup> BAIRU TAFLA, *Three Portraits: Ato Asmā Giyorgis...* 137–138.

<sup>7</sup> Подробнее о просветительстве в Эфиопии см.: С. Б. Чернецов, Исторические предпосылки эфиопского просветительства как идейного движения в общественно-политической жизни Эфиопии на рубеже XIX и XX веков // *Африканский этнографический сборник XIV*, ТИЭ СXIII (Ленинград, 1984) 86–120.

сал историю его царствования соответственно, т. е. в соответствии в этом своим видением и пониманием. Он не был лицемером и заставить старого Гебре Селласе, верного своему Богу и государю, поступиться своими моральными принципами нельзя было ни деньгами, ни почетными должностями, как показывает история с его должностью протоиерея (ገብረ እጅ ነጋህ-эда) собора Сионского, связанного с одним из весьма характерных, но уже позабытых эпизодов эфиопской истории рубежа XIX—XX вв.

С упадком Гондарского царства (1632—1769) в Эфиопии наступила эпоха, весьма красноречиво названная эфиопской историографией «временем князей» (1769—1855), о которой безымянный эфиопский летописец писал: «Настало время князей, которые, однако, не уничтожили имени царства царей, и не осмеливались князья восседать на престоле Давида<sup>8</sup> и возлагать на себя венец царства. Они делали над собою царей слабых, которые были у них в повиновении»<sup>9</sup>. Сильная царская власть затем восстанавливалась монархами, не принадлежавшими к Гондарской династии — Теодросом (1855—1867), Йоханнесом IV (1872—1889) и Менеликом II (1889—1913). Даже принадлежность их к Соломоновой династии была небесспорной — обстоятельство, которое каждый из них старался компенсировать по-своему, что видно и по выбранным им для себя царским именам<sup>10</sup>, и по той их титулатуре, которую они приказывали вырезать на своих государственных печатях. Так, царское имя Теодрос (Θеодор) было выбрано потому, что это было имя грядущего апокалиптического «царя с Востока», которому суждено принести мир и покой стране<sup>11</sup>, а на своей печати велел вырезать: «Царь царей Оеодор Эфиопский», оставляя читающему догадываться, что здесь имеется в виду: царь царей Эфиопии или царь царей мира, каким должен быть Θеодор «царь с Востока». Его преемник избрал себе царским именем

<sup>8</sup> Имеется в виду престол эфиопских царей, возводивших свое происхождение к царице Савской и царю Соломону Иерусалимскому, сыну царя Давида.

<sup>9</sup> Б. А. Тураев, Заметки к краткой эфиопской хронике В. В. Болотова с приложением: Новейшая история Абиссинии по краткой хронике из собрания Азиатского Музея Императорской Академии наук // *ВВ* XVIII 1–4 (1910) 25–27.

<sup>10</sup> При помазании на царство эфиопские цари нарекались особыми «царскими» именами, как правило, отличными от тех, которые были даны им при крещении. Нередко имена эти выбирались не без умысла, а с определенным значением, понятным современникам. Подробнее об этом см.: ТЕКЛЕ-TSADIK MEKOURIA, *Les noms propres, les noms de baptême et étude généalogique des rois d’Ethiopie (XIII—XX siècles) à travers leur noms patronymiques* (Belgrade, Septembre 1968).

<sup>11</sup> По этому поводу см.: И. Вайнберг, Сказание Иисуса. Апокриф о последних временах мира. Издание текста и перевод (СПб., 1907).

имя Йоханнес (Иоанн), а на печати его написано «Царь царей Иоанн — царь Сиона Эфиопского».

Этот «Сион» заслуживает отдельного рассмотрения. Согласно династическому мифу о происхождении эфиопской царской династии от царя Соломона и царицы Савской, изложенному в эфиопском трактате «Слава царей», первый эфиопский царь Менелик I, плод их романтического союза, уже в юношеском возрасте навещил своего отца в Иерусалиме. Соломон признал его своим сыном первородным и, провожая Менелика I домой на родину, отправил с ним всех первенцев народа Израильского, в том числе и сына иерусалимского первосвященника. Тому, однако, было невмочь расстаться с Ковчегом Завета, хранившимся в иерусалимском храме, построенном Соломоном, и поэтому он выкрал Ковчег и увез его с собою в Эфиопию. По этому поводу царю Соломону снится пророческий сон о том, как солнце взошло в Иудее и, поспевив немного, ушло в Эфиопию, где будет сиять вечно. Далее в трактате повествуется о происхождении от Сима всех царей земных, из которых лишь эфиопским царям принадлежит как право первородства, так и исполнение «веры православной» — преимуществ, которых другие цари лишены. Христианские цари «Рима» (т. е. Византии) «искажили веру», приняв постановления Халкидонского собора, а что до евреев, то они утратили свою богоизбранность, распяв Иисуса Христа. Богоизбранной осталась лишь Эфиопия — «Новый Израиль», и в эпилоге «Славы царей» провозглашается грядущий триумф Эфиопии, обладающей как величайшей святыней — Ковчегом Завета, хранящимся в священном городе Эфиопии Аксуме в соборе Богоматери Сионской, так и «верой православной, которая пребудет до второго пришествия». С тех пор, как эфиопский царь Амда Сион (1314—1344) применил это пророчество «Славы царей» к собственной династии<sup>12</sup>, этот трактат воспринимался в Эфиопии как святая правда, и под «Сионом» подразумевалось многое: это и сам Ковчег Завета, хранящийся по преданию в аксумском кафедральном соборе Богоматери Сионской, и вся христианская Эфиопия, населенная богоизбранным народом, и престол эфиопских царей, которые превосходят славою всех земных царей и которым уготована власть над миром. Так что новый царь Йоханнес IV, действительно помазанный на царство в соборе Богоматери Сионской, расположенный в его родовых землях, имел в виду многое, называя себя «царем Сиона Эфиопского».

И его преемник не без умысла выбрал себе царское имя Менелик II, объявляя себя вторым после первородного сына царя Соломона и цари-

<sup>12</sup> Подробнее об этом см.: С. Б. Чернецов, Некоторые предположения относительно причин происхождения эфиопской версии «Славы царей» // *Эфиопские исследования. История. Культура* (М., 1981) 26–31.

цы Савской. Вопрос «Сиона» его не трогал до конца 1898 г., пока сын покойного императора Йоханнеса, «царя Сиона Эфиопского», Мэнгеша не поднял свой последний и вполне безнадежный мятеж против Менелика. Мятеж был подавлен быстро, и уже 18 февраля 1899 г. Мэнгеша был вынужден сдаться без боя и навсегда потерять не только надежды на императорский престол, но и свободу. Однако Менелику надоели его неоднократные покушения на верховную власть в стране и он решил предпринять свои меры против возможности повторения такого мятежа, в том числе и идеологического характера. «Царь Сиона Эфиопского» не был вовсе позабыт в стране, и потомки его по мере сил заботились об этом. На своих печатях Мэнгеша неизменно называл себя «сыном Йоханнеса, царя Сиона», а его сын — рас<sup>13</sup> Сеюм, на своей печати справа и слева от собственного титула и имени поместил инициалы своего деда и отца — Բ — Ի[оханнес] и Մ — М[энгеша].

Таким образом «Сион Эфиопский», т. е. аксумский кафедральный собор Богоматери Сионской, оказывался солидной идеологической опорой верховной власти как самого Йоханнеса, так и его потомков. Это обстоятельство отнюдь не являлось изобретением Йоханнеса, а было продолжением старой царской традиции, восходящей еще к царю Сарца Денгелю. Когда в декабре 1579 г. он подавил мятеж в Тигрэ и изгнал оттуда турок, сам Сарца Денгель получил сан нэбура-эда ገብረ እጅ (букв., «рукоположенного»), т. е. протоиерея, собора Аксумского. «В день Рождества Господа нашего Иисуса Христа устроил он празднество великое. И вечером того дня облачился он в вуранж<sup>14</sup>, в который облачают рукоположенных, и увенчали его венцом священства, когда рукополагали его. И тогда сказал он: «Рукоположили нас в сан нэбура-эда собора Аксумского, славы Сиона, ковчега завета Бога Израиля!» О собор Аксумский! Ныне удостоился ты наибольшей чести! Прежде рукополагали в этот сан твой людей звания низкого. Ныне же соединился ты с царством, и венец твой стал царским венцом!»<sup>15</sup> Следуя этой старинной традиции, и Йоханнес был рукоположен нэбура-эдом Аксумским, ибо венец нэбура-эда был как бы и царским венцом. Именно эту связь и счел нужным разорвать Менелик II после подавления мятежа Мэнгэши Йоханнеса и передал сан нэбура-эда Аксумского одному местному феодальному властителю, помогавшему ему в подавлении мятежа Мэнгэши Йоханнеса.

Надо сказать, что, назначая своего наместника нэбура-эдом Аксумским, Менелик также не погрешил против старой традиции, потому что

<sup>13</sup> Рас (букв. «глава») — высший феодальный титул в Эфиопии.

<sup>14</sup> Вуранж — один из видов парадного священнического облачения.

<sup>15</sup> Эфиопские хроники XVI—XVII веков / Вступление и заключение, перевод с эфиопского и комментарии С. Б. Чернецова (М., 1984) 91.

и сам царь Сарца Денгель вскоре по получении сана нэбура-эда, собираясь уходить из области Тигрэ, передал его своему наместнику Асбе «и сказал ему: “Прими от нас сан и будь вместо нас в соборе Аксумском”»<sup>16</sup>. Однако Менелик понимал, что это не может быть окончательным решением проблемы «Сиона Эфиопского», и местный феодальный властитель, пусть даже доказавший свою преданность, в качестве главы Сионского собора все равно представляет опасность для верховной власти шоанской династии. Нужно было искать какой-то другой выход из положения, желательно также в рамках традиции. Как раз в это время Менелик собирался перенести свою столицу из Аддис Абебы («Новый цветок») на 40 км западнее, где срочно строился новый город Аддис Алем («Новый мир»). На вершину холма проводили водопровод, а окрестные земли раздавали новым поселенцам, причем одна четверть земель отводилась на церковные нужды. Столь значительная доля церкви объясняется тем обстоятельством, что Менелик решил там воздвигнуть новый шоанский Дабра Сион, т. е. кафедральный собор Богородицы Сионской, тем более что исторический прецедент имелся: когда эфиопский царь Зара Якоб (1434—1469) основал свою столицу Дабра Берхан, он построил там церковь Богородицы Сионской. Теперь нэбура-эдом этого нового Дабра Сиона был назначен верный секретарь Менелика Гебре Селласе. Собор строился не круглым, как обычные шоанские храмы, а прямоугольным, подобно Дабра Сиону аксумскому, постройка его сопровождалась чудесами, творимыми Богородицею, которые тот же Гебре Селласе и описал в своей «Истории государя Менелика II»<sup>17</sup>. Вскоре, однако, Менелик передумал переносить столицу в Аддис Алем, а вместо этого стал строить в местечке Холота в 10 км к востоку от Аддис Абебы свою летнюю резиденцию Геннет («Рай»), и из Аддис Алема в Геннет потянулись вереницы носильщиков-гураге, перетаскивавших туда двери, балки, словом, любой строительный материал, который можно было перенести из ставшего ненужным Аддис Алема. Все это роковым образом сказалось на благосостоянии собора Богородицы Сионской. Город опустел, там был водопровод, но некому было из него пить, Дабра Сион имел обширные земли, но некому было на них работать и будущее его выглядело мрачно и убого.

Все это не могло не волновать только что назначенного нэбура-эда Гебре Селласе, который относился к своим обязанностям серьезно и ощущал свою тяжелую ответственность перед Богом и людьми. Как любой эфиоп, получивший новую должность, первое что он сделал, так это обзавелся новой печатью, соответствующей этой должности, но печатью весьма необычной для эфиопских церковников, которая, видимо,

<sup>16</sup> Эфиопские хроники XVI—XVII веков... 91.

<sup>17</sup> GUÉBRÉ SELLASIE, *Chronique du règne de Ménélik II* (Paris, 1930—1932) 497.

должна была служить безмолвным напоминанием царственному ктитору о его обязательствах перед его храмом.



Печать нэбура эда Гебре Селласе

Эта печать нэбура-эда Гебре Селласе очень похожа на его предыдущую печать секретаря, однако на ней изображен не перст указующий, а протянутая рука. Намек достаточно прозрачный, но Гебре Селласе безмолвным намеком не ограничился. В качестве нэбура-эда он должен был служить литургию в соборе Сионском, но делать это мог лишь тогда, когда Аддис Алем посещал Менелик, потому что как секретарь Гебре Селласе должен был постоянно находиться при особе императора. В эфиопских же храмах сразу после литургии при каждении креста перед причастием исполняется особый духовный гимн «Этана мoger» ፊጥኑ ሞገረ (букв. «воскурение ладана»). Определенного установленного текста этот гимн не имеет, и каждый иерей может исполнять собственную импровизацию на ту или иную тему. Обязательным в «Этана мoger» является упоминание имени царя, как и в литургии, и определенный размер стро-

фы, состоящей из семи или одиннадцати строк с общей рифмой<sup>18</sup>. В этом отношении гимн, сочиненный нэбура-эдом Гебре Селласе и исполненный им перед императором, весьма характерен:

ደብረ : ማርያም : ትቁን : መልዕልተ : አድባር ፤  
ምኒልክ : ሰፋሕ : እዴከ : ዘየማን :  
አምጣከ : ሰፋሕ : እዴከ : ምሉአ : ጥበብ : ወኪን ፤  
ኅቤሃ : ለደብር : እስመ : ኢህሎ :  
ዘእንበለ : ማይ : ወይቡስ : እብን ::  
ወከመ : በረድ : ዝሰልሞን ::  
ላዕሌሃ : ይዘንም : ንዴት : ወኃዘን ::  
ሐውጻሂ : በሂሩትከ : ለረኪበ : ጸጋ : ካህን :  
ምስለ : ካህናት : እሊዓሃ : ርእሳ : ከመ : ታፍትን :  
አምጣከ : ይጼ : አቡከ : በቃለ : መዝሙር : ቀኖን ::  
ብጽዕ : ዘይሌቡ : ላዕለ : ነዳይ : ወምስኪን :<sup>107</sup>

Собор Мариинский, будь превыше [всех] соборов.

Менелик, прости руку твою десную.

Так прости руку твою, исполненную мудрости и ведения,

К собору [этому], ибо нет {там ничего},

Кроме воды и камня сухого.

Как снег гор,

Ниспадает на него нужда и печаль.

Посети его по доброте твоей получить благодать священства

Вместе с иереями, присными главы его, дабы исповедать [его].

Как сказал отец твой словами под звуки псалтири:

«Блажен помышляющий о бедном и убогом».

Секретарь Гебре Селласе был назначен нэбура-эдом собора Дабра Сион в 1903 г., и как нэбура-эду ему были пожалованы шелковые штаны, золотые сандалии с надписью **ዝቡረ : ዘደብረ : ጽዮን** — «нэбура-эд Дабра Сиона» и эфиопский белый хлопчатобумажный плащ (шамма), шитый золотом<sup>19</sup>. Гебре Селласе искренне заботился о вверенном ему

<sup>18</sup> Порядок службы в Эфиопской церкви включает такую специфическую особенность, как импровизация эфиопским священством духовных стихов (ቅኔ) на древнем литургическом языке гезз, соответствующих той или иной службе. Всего имеется одиннадцать распространенных форм стихов, отличающихся одна от другой количеством строк, внутренней структурой, а также употреблением. «Воскурение ладана» исполняется в самом конце службы после причастия, когда крест кадят ладаном. Стихи в этой форме обычно посвящаются восхвалению государя или знатного ктитора храма.

<sup>19</sup> BAIRU TAFLA, Three Portraits: Ato Asmä Giyorgis... 135.

соборе, но сердце его принадлежало горе Энтото и двум ее церквям: Девы Марии (Энтото-Марьям) и Архангела Рагуила (Энтото-Рагуэль), покровителя шоанской династии. Он был бессменным старостой второй церкви, и в Аддис Абебе его чаще всего называли не цехафе-тээзазом и не нэбура-эдом, а алекой — церковным старостой. Работая всю жизнь от рассвета до заката и строжайшим образом соблюдая посты (в пост он даже спал не в постели, а на голой земле), алека Гебре Селласе не отличался крепким здоровьем, и к его ревматизму скоро прибавился тяжелый панкреатит. Поэтому в 1910 г. он отказался от должности цехафе-тээзаза, которая к тому времени также стала вполне номинальной из-за болезни его господина. Первые признаки серьезной болезни Менелик почувствовал еще в 1906 г., летом 1908 г. наступило резкое ухудшение его здоровья, а 28 октября 1909 г. его окончательно разбил паралич. Однако должность нэбура-эда Гебре Селласе не оставил и продолжал по мере сил заботиться о вверенном ему соборе Дабра Сион. Когда в 1911 г. внук императора лидж<sup>20</sup> Иясу, объявленный наследником престола и старавшийся постепенно забирать бразды правления в свои руки, достроил наконец Дабра Сион окончательно и на ноябрьский праздник Сиона — престольный праздник этого собора — он сам открыл его и торжественно ввел в достроенный собор его нэбура-эда. Это была последняя попытка использовать «Сион» в государственных целях: Церемониал прибытия наследника престола Иясу к собору точно копировал церемониал торжественного въезда царя Сарца Денгеля (1563—1597) 30 декабря 1578 г. в Аксум для помазания на царство в тамошнем соборе Богоматери Сионской, т.е. в самом «Сионе Эфиопском».<sup>21</sup>

Зрелище было красочным. Гебре Селласе в своих золотых сандалиях, облаченный в специально пожалованные по этому случаю бархатные одеяния и под зеленым зонтиком, ехал в собор на богато украшенном муле по городу под приветственные клики толпы. Встречавший его клир пел «Песнь Моисея» («Пою Господу, ибо Он высоко превознесся...» — Исх. 14, 5–21), после чего Гебре Селласе прочитал собственное сочинение — ሥላሴ «Троица»<sup>22</sup>, где уподоблял наследника престола Иясу его тезке — Иисусу Навину и говорил, что он Иисус [Навин] воистину, потому что завершил дело, начатое его Менеликом, как тот завершил дело Моисея. Этими стихами и завершается официальная история

<sup>20</sup> Лидж (букв. «дитя», «infante») — эфиопский титул принцев крови.

<sup>21</sup> Эфиопские хроники XVI—XVII веков... 75–77.

<sup>22</sup> Такая форма духовных стихов, как «Троица», состоит из шести строк. Эти стихи импровизируются накануне праздников во время всенощного бдения и поются вместе с Песней трех отроков (3 Дан. 52–56) и во время заутрени после псалма 32. Стихи «Троица» также непременно исполняются при освящении храма.



Менелика II, написанная Гебре Селласе. Если это была попытка снова использовать «Сион» в государственных целях, то желаемого результата она не достигла. При дворе медленно угасающего в параличе Менелика уже шла ожесточенная борьба за освобождающийся престол, и светские правители были слишком поглощены земным, чтобы думать сейчас о небесном. Им сейчас нужно было думать не об обосновании законности своей будущей власти, а о захвате ее. К тому же, что бы ни писал в своих стихах Гебре Селласе, пришедший в упадок Аддис Алем был не ровня древнему Аксуму, его собор — не ровня собору аксумскому, а прибытие наследника престола не равнялось помазанию на царство. Дабра Сион в Аддис Алем был в этих обстоятельствах просто не нужен, и посещение его Иясу впечатления в стране не произвело.

Для нас этот визит наследника престола и пожалованное им Гебре Селласе фиолетовое парадное облачение (ከባ ላንቃ) имеет то значение, что по нему мы можем определить дату, ранее которой не могло быть создано другое изображение Гебре Селласе, также хранящееся в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого, — икона Божьей Матери с Младенцем, написанная эфиопским художником Касой (ካሳ)<sup>23</sup>, где внизу он нарисовал и ее заказчика — Гебре Селласе — в том самом фиолетовом со звездами парадном облачении протоиерея собора Богоматери Сионской, который был пожалован ему Иясу в ноябре 1911 г. Он изображен в традиционной позе поклонения, представляющим Богоматери собственноручно переписанный им сборник гимнов в прозе в ее честь, расположенных по дням недели — «Похвала Марии» (ውዳሴ ማርያም), авторство которой приписывается Ефрему Сирину. Сама икона изображает Божью Матерь с Младенцем, благословляющим именовсловно, т. е. двумя перстами, и держащим в левой руке книгу (безусловно, Евангелие). Покров Богородицы держат две крылатые фигуры, Михаил и Гавриил, судя по надписям над их головами, но это не обычные грозные архангелы с мечами, а невооруженные юноши с нежными лицами, придерживающие завесу — «ангелы внутренней завесы» (መላእክት በውስተ ውሳጢ መንግሳዕት), о чем свидетельствует сборник гимнов, который держит Гебре Селласе раскрытым на странице, где написан гимн «Восхваляют Ангелы Марию во внутренних завесах», составляющий часть эфиопского ночного богослужения<sup>24</sup>. Этими ангелами оказываются Михаил и Гавриил. Поэтому они держат не мечи, а края завесы, и вид у них не грозный, а умиленный. На левой странице книги, которую держит в руках заказчик иконы, написано: በከመ ተማንጸነ አለቃ ገብረ ሥላሴ ዘውጵቲ

<sup>23</sup> Картина № 2594–1 из собрания А. И. Кохановского (МАЭ).

<sup>24</sup> Б. А. Тураев, Ночное богослужение Эфиопской Церкви // *Труды Киевской Духовной Академии* 3 (1901) 3.



Фотография иконы Богоматери,  
написанной по заказу Гебре Селассе

ጸረ ጉላዝ (sic!) — «Прибегает староста Гебре Селласе, то бишь цехафе-тээзас», причем выражение «цехафе-тээзас» написано с ошибками.

Здесь стоит отметить два обстоятельства: во-первых, сам сюжет иконы прямо связан с литературным текстом «Похвалы Марии» и воспроизводит тот самый эпизод из текста, когда «восхваляют Ангелы во внутренних завесах», а во-вторых, сам Гебре Селласе предъявляет Богородице тоже текст собственноручно переписанного им сборника гимнов в ее честь. Последнее обстоятельство также имеет литературное происхождение. Эрудированный книжник и начетчик, Гебре Селласе был прекрасно знаком с чудесами Богородицы, изложенными в сборниках «Чудес Марии», в том числе и историю ее заступничества за душу грешно-

го писца, который в земной жизни своей переписывал сборник «Похвала Марии»<sup>25</sup>. Этот сюжет был весьма любим и эфиопскими книжниками, и художниками, украшавшими своими миниатюрами рукописные сборники «Чудес Марии».



Прорисовка эфиопской миниатюры, изображающей чудо Богородицы, спасающей душу грешного писца

Гебре Селласе был глубоко религиозным человеком, и смертный грех гордыни был ему чужд. Праведником он себя не считал и отнюдь не был уверен в благополучном для себя исходе Страшного Суда, уповая лишь на безграничное милосердие Божие и заступничество Божьей Матери, спасшей в свое время душу другого эфиопского книжника. На этот случай он и намекал, предъявляя Пресвятой Деве сборник гимнов в ее честь, который он собственноручно переписал и подарил ее церкви Энтото-Марьям. К сожалению, в конце 1911 г. протоиерею Гебре Селласе нужно было думать о душе. Его здоровье быстро ухудшалось, и он стал готовиться к неизбежному с той основательностью, с которой он делал в своей жизни все. В церковной ограде храма архангела Рагуила на горе

<sup>25</sup> Это чудо Богородицы было опубликовано и переведено Уоллисом Баджем: E. A. WALLIS BUDGE, *One Hundred and Ten Miracles of Our Lady Mary* (London, 1932). Он же опубликовал и миниатюру из этого сборника «Чудес Марии» на этот сюжет по рукописи Британского Музея *Orient* 646 fol. 36 r.

Энтото в выходе скальной породы красного туфа, что справа от входа на церковный двор, Гебре Селласе велел вырубить себе гробницу, где и был погребен в ноябре 1912 г. Через несколько месяцев к нему присоединилась и его жена. Он так и не увидел иконы, заказанный им художнику Касе. В противном случае такой искушенный книжник, как Гебре Селласе, непременно бы исправил те орфографические ошибки, которые художник допустил в его титуле. И заказанный им образ не попал в любимую им церковь Энтото-Марьям, а оказался в коллекции русского врача А. И. Кохановского, который по возвращении в Россию в 1913 г. подарил ее Академии наук. Почему икона попала к А. И. Кохановскому, точно не известно, но догадаться нетрудно. Видимо, после смерти заказчика и его жены художник продал картину русскому коллекционеру, который был известен в Аддис Абебе своим интересом к эфиопской живописи. С 1913 г. эта икона в составе коллекции А. И. Кохановского постоянно пребывает в хранилищах Кунсткамеры.

К великому сожалению историков, обширный архив цехафе-тээзаза Гебре Селласе погиб во время итальянской оккупации. Однако память о нем жива не только среди историков, а за гробницей его бережно следит клир церкви Энтото-Рагуэль, первым старостой которой он был.

# ΖΗΤΗΜΑΤΑ ΜΕΛΙΤΩΝΙΚΑ, 1

«Τὰ Περὶ τοῦ Πάσχα δύο»:

## РАЗГАДКА «ТАЙНЫ ЕВСЕВИЯ»?

Открытие гомилии св. Мелитона «О Пасхе» и ее первое издание в 1940 году (и дальнейшие текстологические находки) было, бесспорно, одним из самых значительных событий в патрологии 20 века. Сегодня никто не сомневается в подлинности сочинения, однако вплоть до издания С. Холла (1979)<sup>1</sup> продолжали высказываться сомнения и недоумения в атрибуции сочинения и его составе. Дело в том, что основными сведениями о св. Мелитоне и его творениях мы обязаны Евсевию Кесарийскому (*Hist. eccl.* IV, 26). Однако последний упоминает о «двух книгах “О Пасхе”» и цитирует, кроме того, предисловие к гомилии, отсутствующее в известных на сегодня рукописях. Из предисловия следует, что гомилия была написана во время пасхальных споров, волновавших малоазийские церкви, но дошедший до нас текст не намекает на эти споры ни единым словом.

Наиболее радикальной в последовавших дискуссиях оказалась позиция П. Нотэна (придерживавшегося и в дальнейших работах на другие темы неординарных и даже эпатирующих суждений — вспомним его разрыв с М. Ришаром из-за дебатов о св. Ипполите Римском или дискуссии с А. Крузелем на почве Оригена), начисто отрицавшего авторство Мелитона. Эта крайность оказалась в дальнейшем сглаженной и не поддержанной другими учеными, однако сколько-нибудь убедительного ответа на изложенные выше «загадки Евсевия» предложено не было.

«Проблема предисловия» к гомилии, возможно, не является на самом деле существенной, ибо надписание могло принадлежать переписчику и фиксировало лишь время написания проповеди, вовсе не касаясь ее содержания. Когда же сам Евсевий (*Hist. eccl.* IV, 26, 3) упоминает о словах Климента Александрийского, что последний написал свое сочинение «О Пасхе» в ответ на гомилию Мелитона, то делает оговорку: «*будто бы по причине...*» Вполне вероятно, что сам Евсевий и не читал произведений Мелитона (или смог ознакомиться только с некоторыми), а пользовался все тем же сочинением Климента и несколькими каталога-

---

<sup>1</sup> Melito of Sardis, *On Pascha and fragments*. Texts and transl. / Ed. by S. G. HALL (Oxford, 1979) (Oxford early Christian texts).

ми творений Мелитона, хранившимися в библиотеках Кесарии и Иерусалима<sup>2</sup>. Но даже при таком — наиболее вероятном — объяснении странного хаоса в перечне, составленном Евсевием, творений Мелитона, проблема о «двух книгах» все-таки остается, ибо такая формулировка не могла быть придумана Евсевием. Какие же гипотезы были предложены учеными в поисках решения загадки (ведь ни в одной рукописи нет и намек на «две книги»)? Оставляя в стороне наиболее «радикальные» ответы<sup>3</sup>, их можно свести к следующим:

1) Первая гипотеза, предложенная О. Перле<sup>4</sup>: второй книгой мог быть фрагмент, сохранившийся на обороте папируса Бодмера XII как раз после *explicit* гомилии «О Пасхе».

2) Второе предположение (точнее, смутный намек), высказанное тем же ученым мимоходом<sup>5</sup>: второй книгой могла быть гомилия «О душе и теле». Ученый не привел никаких доводов, кроме стилистического и лексического сходства, однако — с учетом «азианского» стиля Мелитона — формальные и даже содержательные критерии здесь не могут иметь сколько-нибудь решающего значения. Эта же гипотеза повторена (без каких-либо ссылок и, возможно, независимо от других ученых)

<sup>2</sup> Гипотеза ряда ученых, в том числе С. Холла, исходящая из довольно механического соединения названий произведений Мелитона с помощью частиц и повтора в списке Евсевия одних и тех же названий.

<sup>3</sup> По мнению П. Нотэна (1949, 1953, 1961), проповедь не принадлежит Мелитону; по гипотезе П. Христу (1969), у Евсевия речь идет о другом произведении «О Пасхе», отличном от дошедшего до нас.

<sup>4</sup> O. PERLER, Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton? (Papyrus Bodmer XII) (Freiburg-im-Breisgau, 1960) (*Paradosis* 15) (работа была мне недоступна); Méliton de Sardes. Sur la Pâque et fragments / Intr., texte crit., trad. et notes par O. PERLER (Paris, 1966) (*SC* 123) 15.

<sup>5</sup> O. PERLER, Recherches sur le Peri Pascha de Méliton // *Recherches de Science Religieuse* 51 (1963) 407–421 = [OTHMAR] PERLER, Sapientia et caritas. Gesammelte Aufsätze zum 90. Geburtstag / Hrsg. v. D. VAN DAMME und O. WERMELINGER unter Mitarbeit von F. NUVOLONE (Freiburg (Schweiz), 1990) (*Paradosis*, 29) 315–329. Статья посвящена литературным параллелям гомилии Пс.-Александра Александрийского (грузинский текст еще не был известен) и проповеди Мелитона «О Пасхе». Перле, тем не менее, не высказывает прямо гипотезы о «второй книге», но констатирует «тесную литературную связь» обеих гомилий и полагает, что они могли восходить к общему литературному источнику — например, литургическим текстам Великой Пятницы или Субботы. Выдвижению гипотезы о прямой связи обеих гомилий препятствовало наличие в списке Евсевия отдельного упоминания о произведении «О душе и теле», однако, по нашему мнению, одна из двух книг могла впоследствии быть развитой Мелитоном в отдельное сочинение (см. ниже).

иером. Иларионом (Алфеевым)<sup>6</sup> — к сожалению, без весомой аргументации.

3) Третья гипотеза принадлежит греческому ученому В. Псевтонгасу<sup>7</sup>: первой книгой гомилии Мелитона была анонимная (т. н. «псевдо-Ипполитовская») проповедь на Пасху, изданная П. Нотэном.

4) Следующая попытка решения проблемы была предпринята английским издателем Мелитона С. Холлом<sup>8</sup>: поскольку гомилия «О Пасхе» дошла до нас в грузинских рукописях разбитой на две части<sup>9</sup>, то текст, известный нам сегодня, и охватывает обе «книги» гомилии (§ 1–45 и 46–105), маркируемые доксологией<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> «В 1972 г. М. ван Эсбрук обнаружил в Тбилиси рукопись на грузинском языке, содержащую фрагмент проповеди св. Мелитона Сардийского “О душе и теле и страстях Господних”. Этот фрагмент содержит текст, отличный от греческой версии сочинения “О Пасхе”, однако *стилистически весьма близок к последнему. Не является ли это произведение второй из “двух книг” св. Мелитона о Пасхе, упоминаемых Евсевием?*» // Журнал Московской патриархии 4 (1993) 19 = Святитель Мелитон Сардийский. О Пасхе / Перев. с греч. и послесловие иеромонаха Илариона (Алфеева) (М., 1998) 34. (Курсив мой. — А. Д.).

<sup>7</sup> Β. ΨΕΥΤΟΓΚΛΑΣ, *Μελίτωνος Σάρδεων Τὰ περὶ τοῦ Πάσχα δύο* (Θεσσαλονίκη, 1971) [резюме на франц.]. Н «εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα» ὁμιλία τοῦ Ψευδο-Ἰππολύτου εἶναι τὸ πρῶτον βιβλίον τοῦ «Περὶ Πάσχα» διμεροῦς ἔργου τοῦ Μελίτωνος? // *Κληρονομία* 5 (1973) 26–65. К сожалению, на статьи Псевтонгаса нам пришел из Фессалоник отказ, и потому мы вынуждены были довольствоваться изложением сути гипотез в аннотациях специальных библиографий.

<sup>8</sup> S. G. HALL, *Melito in the light of the Passover Haggadah* // *JTS* n.s. 22 (1971) 29–46 (гипотеза обосновывается на имеющихся, по мнению ученого, параллелях гомилии Мелитона с еврейским богослужением); Идем, *Melito of Sardis, On Pascha...* (op. cit.) XX, XXII. Это же предположение было высказано в неизданной диссертации A. Hansen'a (HALL, op.cit., p. XX, n. 6). Заметим, что значимым может быть лишь аргумент, связанный с грузинскими рукописями, ибо возможные параллели гомилии Мелитона с пасхальной агадой объясняются, скорее, общими еврейскими истоками раннехристианского богослужения, а не какими-то специальными связями (хотя бы и не слишком дружественными) общины Мелитона с еврейской диаспорой. С этой точки зрения показательна диссертация [INGEBORG] ANGERSTORFER, *Melito und das Judentum* (Regensburg, 1985), в которой автору, по нашему мнению, не удастся — несмотря на все старания — обнаружить ни единого убедительного доказательства оправданности самой темы диссертации (нашу критику см. в СДХА).

<sup>9</sup> В афонской рукописи (*Iviron 11*) fol. 98–100 = «О Пасхе» §§ 1–45, fol. 89–94 = «О Пасхе» §§ 46–105; в тбилисской рукописи S-1246 сохранились §§ 1–45, а в тбилисской A-1109 (codex Udabno) — §§ 46–105.

<sup>10</sup> «Доксологический» аргумент был выдвинут П. К. Христу и поддержан С. Дж. Холлом, однако необходимо принять во внимание, что в гомилии несколько доксологий, и выбор именно «срединной» является достаточно искусственным.

Из всех перечисленных гипотез наиболее убедительным нам казалось предположение С. Холла (хотя одно сомнение в связи с *incipit*’ом у нас все же было, но об этом далее), пока мы не ознакомились с до сих пор не введенными полностью в научный оборот и не до конца оцененными двумя псевдо-августиновскими латинскими проповедями: 23-ей гомилией из венского кодекса<sup>11</sup> и 38 проповедью из другого, изданной уже полтора века назад<sup>12</sup>. Когда оба латинских текста стали наконец нам доступными, мы убедились, что они являются параллелями не только к гомилии «О Пасхе», но также к дошедшей фрагментарно на разных языках проповеди того же автора «О душе и теле»<sup>13</sup>.

Приводим эти чрезвычайно важные параллели.

### 1) Ps.-August. *Sermo 38, 4* CAILLAU

Все неоговоренные конъектуры оригинала принадлежат первому издателю<sup>14</sup>. Курсивом выделены параллели с «О душе...»<sup>15</sup>, **полужирным шрифтом** — с «О Пасхе»<sup>16</sup> (в квадратных скобках указаны номера стихов).

<sup>11</sup> Впервые издана R. Grégoire в Приложении к латинской патрологии (PL Supplem. 4. Paris, 1970, col. 1916–1918), но параллели с мелитоновской гомилией «О Пасхе» были замечены лишь в 1980 году J. LEMARIÉ (Un sermon occidental pseudo-augustinien témoin du traité sur la Pâque de Méliton de Sardes // *Vetera Christianorum* 17 (1980) 301–311).

<sup>12</sup> *Sermo 38*, In diebus Paschalibus III, cod. Cass. XII, fol. 163, издана Caillau в 1836 и 1842 гг. (S. Aurelii Augustini Operum Supplementum I / Ed. A. B. CAILLAU, B. SAINT-YVES (Paris, 1836) 37 (§ 4) = A. B. CAILLAU, S. Augustini opera omnia, T. 23 (Paris, 1842) {Coll. selecta Sanctorum Ecclesiae Patrum, 130}. Впервые на параллель одного ее фрагмента (§ 4) к ст. 55–62 гомилии Мелитона обратил внимание известный знаток латинской святоотеческой литературы Н. J. Frede в письме от 22.IV.1983 к М. Геерарду, составителю *CPG* (см.: *CPG* I (Turnhout, 1983) Addenda ad № 1092, p. 286).

<sup>13</sup> Эта проповедь известна также под другими названиями. До сих пор отсутствует ее критическое издание: первая попытка осуществлена нами в СДХА, 601–622 (сведения о рукописях и литература на с. 593–600).

<sup>14</sup> Цитируем по второму изданию 1842 г., с. 218.

<sup>15</sup> Цитируем по СДХА с учетом нашей реконструкции текста по всем доступным источникам. Перевод с грузинского выполнен прот. Иосифом Зетеишвили по новому изданию Т. Мгалоблишвили (კლარჯული მრავალთავი / ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკლავა დაურთო თამილა მგალობლიშვილმა (თბილისი, 1991) 429–433 (ძველი ქართული მწერლობის ძეგლები XII<sub>1</sub>), но сохранена нумерация editionis principis o. Михаила ван Эсбрука.

<sup>16</sup> Здесь и далее указываем лишь строки по изданию С. Холла (см. также СДХА, 520–552, где приводится параллельная нумерация по С. Холлу и О. Перле).



**ПСЕВДО-АВГУСТИН**

*Descendit de coelis, cujus origo  
coelestis est, et descendit ad inferos,  
ut hominem liberaret, ut quem passio  
crucis humiliaverat in morte, coelestis  
sublimitas resurgentem victor<sup><em></sup>  
(scripsi: victor cod.) susciperet cum  
triumpho. Incredibile est, sed factum  
est, et salubriter creditur, quod fideliter  
praedicatur;  
in passione enim Domini sol  
se abstulit,*

*duplicatae sunt tenebrae,  
dies fugit,*

*nox impotuna successit,  
invasit vices alienas,  
lucis splendorem  
(pudore cod.) confudit,  
mundi faciem obscuravit;  
crudele parricidium astra  
fleverunt,  
luna percussa cum fratre  
colloquitur,  
expectantes plebis  
Judancae crudelitatem.*

Sic Dominus Jesus Christus hostem  
robustum et immanem diabolum,  
debilis (per virum cod.) fortem, inermis  
armatum, monomacho praelio solus  
solum, alter ut (alterum cod.) David  
contra Goliath, devicit (videres cod.);  
depositis vestimentis, **nudato in cruce  
corpore** [cf. 722], tricenario juvenis n  
oster anno, non gladio diabolum, sed  
crucis radio triumphavit.  
*Descendit ad infera,  
oppressit inferos,*

**МЕЛИТОН, «О душе и теле» с  
параллельными фрагментами и  
реконструкцией, и «О Пасхе»**

[31]: Ибо... Бог... послал Своего  
Сына с небес на землю...

[рек. 1 + 14]: [Ибо когда распят был  
Господь] скрылось солнце... (ср.  
также «О Пасхе» 720: «светила  
отвернулись»)

[рек. 16]: день не выдержал (ср. еще  
«О Пасхе» 721: «и день померк»)  
[рек. 16 копт.]: день обратился в ночь

[рек. 15?]: звезды затмились

[рек. 19]: мрак наполнил землю  
[рек. 15]: звезды затмились

[рек. 14]: скрылось солнце и луна

[рек. 6 копт.]: но иудеи все, не зная  
тайнства, оскорбляли Христа,  
насмехаясь (над Ним) (ср. рек. 6: зря  
неслыханное тайнство и страшное  
зрелище, бывшее на земле)

[722]: чтобы скрыть **Обнаженного**  
на древе

[104]: ибо сошел Господь ад  
сокрушить

*liberavit* quos ipse voluit suos, qui  
post resurrectionem suam docuit  
Discipulos suos.

**Ergo cum docet, ratio est;  
cum judicat, lex est;  
cum liberat, gratia est;  
cum patitur, ovis est;  
cum sepelitur, homo est;**

**cum resurgit, Deus est.**  
Qui etiam nobis post Resurrectionem,  
quam ipse nobis promisit, munus impertiet.  
Dat terrenis coelestia, mortalibus immortalitatem, cadaveribus animas respirantes, caducis resurrectionem, vitam mortuis, salutem *denuo reparatis*.

Ergo et nos, | (p. 219) Fratres, hanc fidem  
teneamus, ut cum ipso Domino et  
Salvatore nostro in aeterna vita vivere  
mereamur<sup>17</sup>.

[§ 15]: умилился (над теми), кто под осуждением смерти находится, был погребен и воскресил мертвых словно спящих, оживотворил погребенных и вывел (их) на свет. Смерть же попрай и убил...

[56]: поскольку учит — Слово

[55]: поскольку судит — Закон

[57]: поскольку спасает — Благодать

[60]: поскольку страдает — Овча

[61]: поскольку погребается — Человек

[62]: поскольку воскресает — Бог

[155]: погибшие души, созданные Тобою, и вновь приобрел Адама как царское сокровище

<sup>17</sup> Русский перевод: «*Сошел с небес [Тот], Чей род — небесный, и сошел в нижняя, дабы человека освободить, дабы небесная высь восприняла униженного крестным страданием до смерти — воскресшим с триумфом победителем (букв. победитель). Невероятно [сие], но произошло, и целительно верится в то, что верно проповедуется. Ведь во время Страстей Господних солнце отвернулось, усугубился мрак, день бежал, ночь наступила в неподходящее время и не в свой черед, сокрыв сияние света и затмив лик мира; жестокое (отце)убийство оплакали звезды, потрясенная луна беседует с братом, с ужасом глядя на жестокость иудейского племени. Так Господь Иисус Христос одолел врага крепкого и ужасного — дьявола, слабый — сильного, безоружный — вооруженного, в одиночном единоборстве, словно второй Давид — Голиаф. [Со] снятой одеждой [и] обнаженным на кресте телом тридцатилетний наш юноша<sup>17</sup> победил дьявола не мечом, но перекладиной креста. Сошел в преисподняя, попрай подземных демонов, освободил тех своих, кого Сам захотел, научив после Своего Воскресения своих учеников. Следовательно, когда (поскольку) Он учит — Логос; когда судит — Закон; когда освобождает — Благодать (Милость); когда страдает — Овча; когда погребается — Человек; когда воскресает — Бог. Также и нас наделит Он даром после Воскресения, которое Сам обещал нам. Он подает земным небесное, смертным — бессмертие, трупам — покинувшие [их] души, павшим — воскресение, жизнь — мертвым, спасение — вновь обретен-*

## 2) IN HOMILIARI VINDOBONENSI, ном. 23

а) Многочисленные параллели с «О Пасхе» (ср. PL Suppl. IV, col. 1917<sup>10-40</sup> и «О Пасхе», ст. 405–408, 437–445, 27–39, 410–412, 398–399, 416–421, 396–397 Холл) уже отмечены в статье Lemarié и в нашем издании (СДХА, с. 521 сл., сигл L<sup>2</sup>, и с. 937–938).

б) Параллели с «О душе и теле», PL Suppl. IV, col. 1918<sup>13-22</sup>:

## ПСЕВДО-АВГУСТИН

Felle cibatur, qui cibum caeleste  
dedit.

Aceto potatur, qui salutare  
poculum propinauit.

In ipsa utique passione

conturbatus est mundus:

dies fugit,  
sol latuit,

terra tremuit,  
petrae scissae sunt,  
sepulcra patuerunt,  
gemuit infernus;  
in cuius morte mors uicta cessauit et  
uinculis propriis captiuitas capta,  
libertatem reddidit pristinam

Et quod in Adam ligauerat primum,  
in Christi uirtute dimisit<sup>18</sup>

## МЕЛИТОН, «О ДУШЕ И ТЕЛЕ»

[77–78]: и напитали желчью (Того),  
Кто спасает и питает их спасением

[76]: и напоили уксусом (Того), Кто  
поит справедливостью

[рек. 1 (СДХА 609)]: Ибо когда  
распят был Господь

[рек. 4–5]: стихии содрогнулись,  
а вся тварь колебалась

[рек. 16]: день не выдержал

[рек. 14 = 96]: скрылось солнце и  
луна

[рек. 7]: ибо содрогнулась земля

[рек. 8 = 91]: потряслись горы

[109]: тогда открылись гробы

[110]: и ад разрушился

[вольный пересказ 59–60, 126, 140  
сл.?.]

[свободная передача 132–139, 156–  
157?].

Обнаруженные нами лексические параллели не могут быть случайными, ибо они сохранились в двух совершенно разных латинских переработках, причем в ином порядке (судя по одному фрагменту [издания Caillau], «О душе и теле» была первой, по другому отрывку [cod. Vind.] — второй книгой).

ным. Значит, и мы, братья, будем держаться этой веры, да заслужим с Самим Господом и Спасом нашим жить жизнью вечной».

<sup>18</sup> Русский перевод: «Желчью питаем давший пищу небесную. Уксусом напоем доставивший (подъявший, давший пить) спасительную чашу. Во время Его страданий смешался мир: день бежал, солнце скрылось, земля содрогнулась, скалы расселись, гробницы отверзлись, застонал ад. Смертью Его смерть упразднилась и плен пленен был собственными узами, возвращая [пленникам] прежнюю свободу, и то, что было вначале связано в Адаме, отпущено было в добродетели (доблести) Христа. [Далее несколько строк занимают опущенные нами заключительная сентенция и славословие]».

Кроме того, ученые не обратили — если мы не ошибаемся — до сих пор должного внимания на одно обстоятельство, сильно озадачившее нас уже при первом знакомстве с кругом «мелитоновских проблем». Дело в том, что обнаруженная ван Эсбруком грузинская проповедь «О Кресте» (сирийские фрагменты дают название «О душе и теле») начинается со слов: **«Слушайте слова истины»**. Между тем, сирийская рукопись<sup>19</sup> Addit. 12154, являющаяся одним из свидетелей «О Пасхе» (§ 93–98), дошла под заглавием: «Св. Александра Александрийского епископа, одного из 318 отцов, из гомилии, начинающейся “Слушайте слова истины”». Этого incipit’a нет в дошедших до нас рукописях гомилии св. Мелитона Сардского «О Пасхе», однако — как следует из всего сказанного — в глубокой древности несомненно имела хождение рукопись, начинавшаяся со слов **«Слушайте слова истины»** и включавшая фрагменты из обеих дошедших до нас (в разной степени сохранности) гомилий святителя — как из «О Пасхе», так и из «О душе и теле». Но — одновременно — не вызывает, кажется, сомнений и то, что «О Пасхе» и «О душе и теле» существовали с самых ранних времен и в «отдельных» редакциях.

Наши наблюдения позволяют пересмотреть гипотезу Холла и вернуться — но на совершенно новом уровне и этапе — к догадкам Перле/Алфеева (см. 2-й пункт приведенной выше сводки гипотез о «двух книгах»). «О душе и теле» вполне могла быть одной из двух книг «О Пасхе», причем, по нашему мнению, либо эта гомилия была затем расширена и стала издаваться отдельно, перестав восприниматься как одна из книг «О Пасхе», либо уже составленная проповедь «О душе...» была включена впоследствии в состав «О Пасхе» в сокращении или переработке в качестве первой либо второй книги, что хорошо объясняло бы наличие разных по полноте и составу древних версий<sup>20</sup>.

Возможны и другие объяснения, однако выдвижение гипотез наталкивается на одно существенное препятствие — отсутствие на сегодняшний день критического издания «О душе и теле» (и нового издания «О Пасхе» с учетом всех вновь найденных древних переводов). Проблемы с гомилией «О душе и теле» возникают уже в самом названии: следует ли считать первоначальным заглавием «О душе и теле», или «О кресте», или какое-либо другое<sup>21</sup>. Неясно также, нужно ли объединять с гомили-

<sup>19</sup> В СДХА под сиглом S<sup>2</sup>. Ср. с уточнениями титул: P. NAUTIN, Le dossier d'Hippolyte et de Méliton (Paris, 1953) (Patristica I) 514; M. VAN ESBROECK, Nouveaux fragments de Méliton de Sardes dans une homélie géorgienne Sur la Croix // AB 90 (1972) 92–93.

<sup>20</sup> Тем самым в нашем предположении получает некоторую поддержку и «радикальная» гипотеза П. Христу, о которой речь шла выше.

<sup>21</sup> См. СДХА, 592.

ей сирийские фрагменты Мелитона «О кресте» (гипотеза Псевтонгаса/Ришара)<sup>22</sup>, каково соотношение между собой сильно разнящихся свидетелей гомилии на многих древних языках, и т. д.

Несмотря на указанные трудности, имеется еще одно любопытное обстоятельство, выпавшее из виду исследователей. Нам удалось обнаружить несомненные параллели проповеди «О душе и теле» с гомилией св. Ефрема Сирина «О Кресте и о разбойнике», представляющей из себя слово на Великий Пяток: не забудем, что и гомилия «четырнадцатника» Мелитона «О Пасхе» произносилась на Страстной Пятнице! *Необычайно любопытно, что «прямые» лексические параллели Ефрема Сирина и Мелитона соответствуют обеим латинским псевдоавгустинским проповедям.* Встречающаяся как в проповеди Ефрема Сирина, так и в псевдо-августинских отрывках тема креста ослабляет вероятность соответствующей интерполяции в грузинской рукописи и делает вероятной присутствие темы креста в «прототипе» гомилии. Принадлежал ли этот прототип самому Мелитону, сказать трудно: быть может, да; вероятны и дополнения, внесенные из других творений того же Мелитона; но не исключены и посторонние (хотя и очень древние) интерполяции.

Приводим эти места<sup>23</sup>:

**ЕФРЕМ СИРИН,  
«О кресте и разбойнике»**

Крест — путь заблудшим,

крест... — помощь беспомощных...,

упокоение скорбящих...,

крест — оружие вечное...,

проповедь апостолов...;

крест... — сила бессильных...;

крест — воскресение мертвых...;

крест — надежда отчаянных

стена воюемых...;

крест — свет сидящим во тьме...,

**МЕЛИТОН, «О душе и теле»  
и параллельные фрагменты**

183 (и др.): [Христос] — путеводитель заблудших

184: утешитель скорбящих

187: упокоитель утомленных

фр. III, 24–25 Крест апостолам броней соделался и пророкам — щитом веры (ср. 1 Фес. 5, 8 и Еф. 6, 16)

III, 29: Крест — бессильных сила

[ср. фр. А7 рек. 65, СДХА 671]:

[Христос] воскресение умерших

[ср. фр. А7 рек. 70]: прибежище отчаявшихся

III, 27–28: Крест — поколебленным укрепление и верных оплот необоримый

[фр. А7 сир. 53, СДХА 670]: [Христос] свет во тьме сущим

<sup>22</sup> Изложение и литература в СДХА, 587–588.

<sup>23</sup> Ефрема Сирина цитируем по русскому переводу: Творениях. Ч. 3 (Сергиев Посад, 1912) 422–428 (CPG II, 4062 = BHG 438с); «О душе и теле» Мелитона — по русскому переводу в СДХА.

похвала мучеников...;

189–91: [Христос] и похвала  
апостолов... и деятель мучеников

крест... — путеводитель слепым

и т. д. (проповедь пророков, основание Церкви...) (с. 423; немного ниже на с. 424 — перечень ветхозаветных «страдальцев до Христа»). Затем идет ряд антитез в «речи Пилата», обличающей иудеев, вторые члены которых также похожи на мелитоновские выражения: «...а Он и гробы сделал пустыми...; ...Он же отверзает очи слепым; ...Он же делал, что хромы стали ходить прямо; ...Он же даровал матери сына, воскресив его из мертвых; ...Он же сухую руку сделал здоровою; ...Он же для скольких преломил хлебы в пустыне? ...Он же носимому на одре расслабленному повелел ходить» (с. 425, ср. «О Пасхе» § 78). Наконец, читаем (с. 426, ср. «О душе и теле», § 11):

Но среди мятежных иудеев... Слово  
не дало слова. Они же, зловредно  
отринув Его, распяли.

61 рек.: И нечестивый народ иудей  
ский убил своего Благодетеля

И тотчас все поколебалось.

рек. 5: а вся тварь поколебалась

Каждая стихия приведена в потрясение:

рек. 4: стихии содрогнулись

сокрылся день,

рек. 16: день не выдержал

омрачилось небо,

рек. 15: звезды затмились

погрязли глубины поднебесной,

рек. 7: ибо содрогнулась земля

возрыдала земля,

невольнo принявшая на себя крест,

рек. 9, 12: покачнулись холмы... вся  
тварь смутилась

и приведена в смятение насильст-  
венным колебанием.

109: тогда открылись гробы

Распались гробы, как остном,

расторгнутые крестом;

рек. 8: потряслись горы

возопили камни, возгласив гневно,

98, 100 (ср. рек. 17–18): и ангелы в  
ужасе вышли из храма... и завеса  
разодралась

обнажился храм, не терпя

невыносимой дерзости;

рек. 20–21: стихии отвернулись, и  
день изменился (ср. также рек. 14–  
17: скрылось солнце и луна, день не  
выдержал [рек. 16 копт.: день  
обратился в ночь])

солнце отвратилось от дерзких

и скрылось в ночь,

рек. 6: вся тварь колебалась

поколебалась тварь.

Наши наблюдения, как представляется, дают *совершенно новые и достаточно весомые текстологические и литературные аргументы для пересмотра проблемы «двух книг» «О Пасхе»* во вполне определенном направлении. К сожалению, этот пересмотр усложняет картину вместо ее прояснения. Вывод из сказанного может быть лишь один: необходима серьезная работа по подготовке нового издания творений св. Мелитона Сардского, и в первую очередь — гомилии «О душе и теле».

## ЕЩЕ РАЗ О КИРИАКЕ БАХНЕССКОМ И «СИЛОНДИСЕ» — А ТАКЖЕ ОБ ИУДЕ-КИРИАКЕ И СИОНЕ Замечания по поводу новой книги:

Verena BÖLL, «Unsere Herrin Maria». Die traditionelle äthiopische Exegese der Marienanaphora des Cyriacus von Behnesa (Wiesbaden: Harrassowitz Verl., 1998) (Aethiopistische Forschungen, Bd. 48) XVIII, 336 S. ISBN 3-447-04020-3

*Андемта* — традиционный комментарий на амхарском — сопровождает в Эфиопии не только библейские книги, но также и тексты анафор, однако, в последнем случае он до сих пор не становился объектом изучения. Это довольно странно, потому что именно такого рода комментарии наиболее доступны — они регулярно издаются в самой Эфиопии в составе комментированных служебников (сборников из 14 ныне употребительных эфиопских анафор), откуда *андемта* к анафоре Марии епископа Кириака Бахнесского воспроизведена фотографически в приложении к монографии Верены Бёлль (с. 286–336). Основу монографии составляет подробно аннотированный перевод амхарского толкования (с. 85–237), который предваряется обширным введением (с. 4–84; наряду с элементарными сведениями об анафоре и о традиционных толкованиях здесь дается анализ источников анафоры Марии и уточнение ее *Sitz im Leben*: 9–61); последняя часть монографии — анализ *андемты* (с. 238–251).

Избранная Вереной Бёлль эфиопская анафора издавна привлекает внимание ученых как памятник эфиопской богословской или даже богословско-полемической литературы, а также как главный документ «досье» некоего пророка «Силондиса»<sup>1</sup>, совершенно неизвестного за пределами эфиопской письменности, а в пределах оной идентифицируемого чересчур противоречиво (иногда его считают ветхозаветным пророком, иногда — Соломоном, выступающим под другим своим именем, иногда — светским философом и врачом, а иногда — сандаловым дере-

---

<sup>1</sup> Анафора интересна также своей структурой, в частности, отсутствием эпиклезы. Но подобные чисто литургические вопросы находятся вне зоны внимания *андемты* и, соответственно, Верены Бёлль.

вом... список можно продолжить; *андемта* утверждает, что «Силондис» — «философское имя» Соломона<sup>2</sup>).

Вслед за Гетачеу Хайле, Бёллль считает анафору оригинальным эфиопским произведением и датирует ее промежутком от начала царствования Давида (1382—1413; при этом царе был составлен сборник *Чудеса Марии* — один из источников анафоры) до 1424 г. (времени составления *Мецхафа Местир* аввы Георгия из Саглы, где анафора уже цитируется) (с. 14–16). На истории текста анафоры<sup>3</sup> отразились триадологические дискуссии XV в., и в интерпретации этих событий Бёллль (с. 46–51), опять-таки, следует за Гетачеу Хайле<sup>4</sup>. В ныне принятом официальном тексте анафоры первоначальные чтения, подчеркивающие различие ипостасей Св. Троицы (Отец — солнечный диск, Сын — луч, Св. Дух — тепло и еще целый ряд аналогичных, в догматическом отношении, сравнений) были заменены чтениями, подчеркивающими их *одинаковость*, а точнее, *единство* (Отец — солнце, Сын — солнце, Св. Дух — солнце и т. д.). Это было сделано в соответствии с тем троичным богословием, которое разрабатывал в начале XV в. авва Георгий из Саглы, и которое сделалось официальным исповеданием Эфиопской церкви в результате догматических споров при Зара-Якобе (и оставалось таковым до начала XVI в.)<sup>5</sup>. Что касается *андемты*, то, как справедливо замечает Бёллль, это толкование ориентируется на первоначальный смысл триадологических формулировок анафоры (с. 243–245). Заметим, что именно этого

---

<sup>2</sup> См. с. 158–159 монографии Бёллль и указ. здесь лит. Обзор и анализ сведений эфиопской письменности о «Силондисе» (которому следует и В. Бёллль) см. в: GETACHEW HAILE, On the Identity of Silondis and the Composition of the Anaphora of Mary Ascribed to Həṛəyaqos of Bəhənsa // *ОС* 49 (1983) 366–389. О вариантах написания имени «Силондис» в эфиопских рукописях см. *ibid.*, 372, п. 13: Silondis, Sälondis, Sifondäs, Silwondis, Sälondes; видно, что разночтения сводятся к огласовкам. В изд. S. EÜRINGER, Die äthiopische Anaphora Unserer Herrin Maria. Hrsg., übersetzt und mit Bemerkungen versehen // *ОС* 34 (1937) 63–102, 248–262, особ. 78 (в аппарате разночтений) есть, правда, еще чтение Silodis (без n).

<sup>3</sup> Критического изд. анафоры не существует. EÜRINGER, Die äthiopische Anaphora... 67, чьим изданием пользуется и В. Бёллль, подчеркивал, что его труд — лишь подготовительный этап к будущему критическому изд. Это издание учитывает, однако, довольно много разночтений рукописей. Стандартный текст печатного эфиопского служебника переводился на английский: S. A. B. MERCER, The Anaphora of Our Lady Mary // *Journal of the Society of Oriental Research* [Chicago] 3 (1919) 51–64.

<sup>4</sup> GETACHEW HAILE, Religious Controversies and the Growth of Ethiopic Literature in the Fourteenth and Fifteenth Centuries // *ОС* 65 (1981) 102–136.

<sup>5</sup> См. подробнее: В. М. Лутье, Авва Георгий из Саглы и история юлианизма в Эфиопии // *ХВ* 1 (7) (1999) 317–358, особ. 329–332 (разд. 1.4: Триадология: дамианизм против «савеллианства»).



и следовало ожидать, коль скоро *андемта* составлена гораздо позднее начала XVI в. — когда специфическая триадология эпохи Зара-Якоба давно уже перестала быть официальной. Заметим также, что если в отношении источниковедческого работа Гетачеу Хайле о триадологической полемике в Эфиопии почти не оставила Верене Бёлль поля для самостоятельных наблюдений, то в отношении анализа триадологических учений ей удалось поправить его в одном очень важном пункте<sup>6</sup>.

Теперь мы остановимся на двух вопросах, которые не получили никакого разрешения до сих пор: 1. почему анафора атрибутируется Кириаку Бахнесскому, и 2. откуда взялся «Силондис». В ответе на последний вопрос Верене Бёлль следует за Гетачеу Хайле, указывая на источник соответствующего места анафоры — согласно Гетачеу Хайле, это *Похвала от словес пророк, чтомая о Марии в (месяце) тахсас даже до Рождества...*<sup>7</sup>; именно в рамках этого произведения «Силондис» оказывается в ряду ветхозаветных пророков, предсказавших что-либо о Богоматери, и впоследствии три элемента этого ряда (Силондис, Наум, Михей) встречаются в тексте анафоры. Однако, вопроса о том, как вообще около Богоматери появился какой-то «Силондис», это отнюдь не разрешает. Кроме того, расхождения между приведенными Гетачеу Хайле цитатами из *Похвалы* и текстом анафоры столь существенны, что я вообще не вижу оснований для внесения *Похвалы* в число именно источников анафоры: скорее, тут можно говорить об общности традиции. Остановимся на этом чуть подробнее.

«Трудный» пассаж находится в § 41 анафоры: «[Ты еси] древо жизни Силондиса и цельба сокрушения Наума»<sup>8</sup>. В связи с упоминанием Наума Ойрингер указывал на Наум. 3, 19 (*Несть цельбы сокрушению*

<sup>6</sup> Речь идет о § 60 анафоры согласно официальной редакции: «Отец есть солнце, Сын есть солнце и Святый Дух есть солнце; едино есть солнце правды». GETATSNEW HAILE, *Religious Controversies...* 118 понимал это место так, будто Троица сравнивается с *тремя* солнцами, а утверждение «едино есть солнце правды» осталось от первоначальной редакции вследствие невнимательности редактора. Это, конечно, серьезная ошибка: «дамианитское» богословие подменяется своей противоположностью — «тритеизмом», — в борьбе с которой оно как раз и было разработано. В. Бёлль замечает, что такая интерпретация Гетачеу Хайле противоречит другим аналогичным пассажам анафоры, где *единственность* «огня», «зари» и др. образов ипостасей Св. Троицы подчеркивается регулярно (с. 51, Anm. 36).

<sup>7</sup> GETATSNEW HAILE, *On the Identity...* 372–376; произведение в целом остается неизданным; эфиопск. текст и пер. слов о Силондисе — с. 373 («Силондис рече: “Се, Господь Бог Израилев придет на древо жизни”»); ср. в кн. Бёлль с. 26–27.

<sup>8</sup> ሐይወት፡ ከሊዎንዲስ፡ ወረዳሊት፡ ቀላሉ፡ ለኃም፡ EURINGER, *Die äthiopische Anaphora...* 78 (разнотечения рукописей все носят орфографический характер).

твоему), а Гетачеу Хайле, возражая ему (справедливо указывая, что Наум в Библии говорит не о себе, а о Ниневии), цитировал Наума из все той же *Похвалы от словес пророк...*, где речь идет о душе самого пророка (разумеется, Науму атрибутируется в этом произведении фраза небиблейского происхождения)<sup>9</sup>. Впрочем, и цитата Гетачеу Хайле не очень подходит к контексту анафоры: хотя в ней и упомянуто об «исцелении» «сокрушения» души самого Наума, но она обращена к Богу и поэтому не может быть пророчеством о Богоматери. Даже если составитель анафоры имел бы перед собой текст *Похвалы*, то приходится признать, что в отношении Наума он его реинтерпретировал. Однако даже в этом нет полной уверенности, поскольку и ссылка Ойрингера, вопреки Гетачеу Хайле, «работает». Грамматически «сокрушение Наума» вполне может значить «сокрушение, о котором говорил Наум», но, самое главное, перенесение на народ Божий (именно для него ведь Богоматерь стала «исцелением») того, что ветхозаветным пророком говорилось о *врагах* этого самого народа Божия, — вполне типично для раннехристианской литературы<sup>10</sup>. Что касается цитаты из «Силондиса», то и она в тексте *Похвалы*, хотя и подразумевает отождествление Богородицы с деревом жизни, но ниоткуда не видно, чтобы анафора ее цитировала: анафора как раз ничего не говорит о пришествии «Господа Бога Израилева» на это древо жизни, тогда как *Похвала*, в свою очередь, не упоминает, будто именно «деревом жизни» будет исцеляться «сокрушение Наума» (как мы только что видели, *Похвала* предполагает совершенно иной «сценарий» этого исцеления: исцеляет непосредственно Бог). Третья и последняя параллель между анафорой и *Похвалой* также не доказывает литературного заимствования<sup>11</sup>. Итак, близость между «трудным» парагра-

<sup>9</sup> EURINGER, Die äthiopische Anaphora... 79; GETACHEW HAILE, On the Identity... 377 («Nahum said, "He who shall breathe his spirit on my face and who shall heal your wound has come to you, (O) my soul!"» (эфиопский текст там же)).

<sup>10</sup> См. пример из *Liber Orsiesii*, 87, где Ис. 5, 26–28 (о народе врагов Израиля) цитируется применительно к «Израилю» (т. е. монахам): В. М. ЛУРЬЕ, Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте (СПб., 2000) (Богословская и церковно-историческая библиотека) 64–65; там же, 75, 150 другие примеры подобного цитирования из аввы Орсисия и преп. Пахомия Великого, когда библейские слова переставляются в совершенно чуждый им контекст, получая от этого новый смысл.

<sup>11</sup> Непосредственно перед уже цитированным местом § 41 в нем было сказано: «[Ты еси] источник Закона Вифлеемский и земля Евфратова Михея». Указанная Гетачеу Хайле параллель (GETACHEW HAILE, On the Identity... 373–374) ограничивается цитатами Мих. 5, 2 (*И ты, Вифлееме, земле Иудова... — а не Евфратова!*) и Мих. 4, 2 (*Яко от Сиона изыдет Закон...; те же слова в Ис. 2, 3*). Эти цитаты в *Похвале* отнюдь не комбинируются воедино; кроме того, сам же Гета-

фом анафоры и *Похвалой* отрицать невозможно, но наиболее естественным объяснением для нее является не заимствование в анафору из *Похвалы* и вообще не заимствование, а наличие общего источника в какой-то более древней, нежели *Похвала* и анафора, традиции. Тогда вполне возможно (и ниже я постараюсь показать, что так оно и было), что «Силондис» уже в *Похвале* стал в ряд ветхозаветных пророков именно в результате попыток эфиопских книжников объяснить непонятное для них слово.

В таком случае, не имея возможности сразу найти «Силондису», поищем, откуда идет именование Богоматери «древом жизни». Ответ не заставляет себя ждать: это одна из древнейших традиций, связанная с почитанием Богоматери вообще, а именно, одна из (двух) древних традиций, относящихся к Успению Божией Матери. Соответствующие греческие документы дошли до нас с большими потерями, но их восточные версии, в частности, эфиопские, позволяют детально восстановить первоначальную форму соответствующих повествований. Интересующую нас агиографическую традицию относительно Успения о. Мишель ван Эсбрук так и предложил назвать по ее наиболее характерным элементам — «Ветвь и дерево жизни»<sup>12</sup>.

Интересующие нас элементы истории таковы. Богоматерь поднимается на гору Елеонскую, где получает от ангела пальмовую ветвь. Перед Успением Она оставляет эту ветвь Иоанну Богослову. Во время похорон Богоматери после известного эпизода с исцелением руки обратившегося иудея Иефония, ветвь переходит к нему. Прикасающиеся к этой ветви иудеи получают исцеления. Архангел Михаил забирает погребенное в земле тело Богоматери и полагает его в Раю под деревом жизни. Связь между ветвью, принесенной ангелом, и деревом жизни, хотя и не эксплицируется, но несомненна.

---

чеу Хайле указывает на *Веддасе Марьям* как на источник выражения «земля Евфратова» в нашей анафоре. Таким образом, от всей этой «параллели» остается лишь один факт обращения к Михею за пророчествами о Богоматери — чего не достаточно даже для установления отдаленной общности литературной традиции.

<sup>12</sup> Другая традиция — «Вифлеем и каждения». Подробно о той и другой традиции, сложившихся уже в V в., см.: M. VAN ESBROECK, *Les textes littéraires sur l'Assomption avant le Xe siècle // Les actes apocryphes des apôtres : christianisme et monde païen* / Éd. F. Bovon et al. (Genève, 1981) (Publications de la Faculté de théologie de l'Université de Genève, 4) 265–285 [= IDEM, *Aux origines de la Dormition de la Vierge* (Aldershot—Brookfield: VARIORUM, 1995) (Collected Studies Series ; CS 472). Ch. I] особ. 268–276. Здесь же подробная библиография изданий соответствующих текстов. Эфиопский текст (так наз. *Obsequiae*) сохраняет одну из самых ранних форм легенды; его изд.: V. ARRAS, *De Transitu Mariae Aposcrapha Aethiopice*, I (Lovanii, 1973) (CSCO 342–343 / *Aeth* 66–67) 1–84/1–54 (текст/пер.).

Для нас главное, что традиция повествования об Успении Богоматери «Ветвь и дерево жизни» устанавливает ясную связь между тремя элементами, оказывающимися связанными между собой также и в анафоре: это личность Богоматери, дерево жизни и происходящие от последнего исцеления. Подчеркнем, что *Похвала* не содержит связи между древом жизни и исцелением, а потому она *точно не является источником данного места анафоры*. В то же время, в преданиях об Успении никакого участия не принимает Наум, а потому его появление в традиции необходимо отнести к общему источнику анафоры и *Похвалы*, более позднему, нежели предание об Успении (хотя, пожалуй, рассказ об Успении подготовил почву для использования Наум. 3, 19 применительно к исцеленным иудеям<sup>13</sup>).

Итак, обнаружив в составе нашей анафоры иерусалимские элементы V в., следует заново обратиться к ее тексту, чтобы узнать, не будет ли там и других элементов того же происхождения.

Первое, что теперь, в контексте преданий об Успении Богоматери, бросается в глаза — это атрибуция анафоры Кириаку Бахнесскому. Как известно, в коптской и эфиопской традиции ему атрибутируется ряд произведений, так или иначе связанных с Богоматерью, в том числе, известный по-арабски и по-эфиопски рассказ об Успении. Впрочем, этот рассказ принадлежит другой традиции — «Вифлеем и каждения», где он является одной из сравнительно более поздних форм. Наиболее же ранняя форма той же традиции — так называемые «Шесть книг» (дошедшие на сирийском, на арабском и на эфиопском) — атрибутируются (в предисловии к ним) другому Кириаку — епископу Иерусалима. Естественно, что в рукописной традиции оба Кириака — Иерусалимский и Бахнесский — очень часто оказываются взаимозаменяемыми. Если первоначально Кириак Бахнесский был «изобретен» коптами как местный эквивалент Кириака Иерусалимского, то со временем об этой «конкуренции», разумеется, забыли. Что же касается Кириака Иерусалимского, то его появление в цикле Успения Богоматери было предрешиено его ролью в цикле Обретения Креста. Там Кириак — это бывший иудей Иуда, оказавший, несмотря на свое неверие, решающую помощь в обретении Креста, а затем принявший христианство и ставший епископом Иерусалима<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Перенесение на иудеев пророчества на Ниневию было бы вполне в духе раннехристианского представления об отвергнувшем Христа Иерусалиме как о Вавилоне (впрочем, подробности истории этих идей остаются дискуссионными; см.: В. М. Лурье, рец. на D. PRESTON, *Who Is This Babylon?* — в настоящем томе).

<sup>14</sup> См. также: В. LOURIE, *Cyriacus of Jerusalem*; M. VAN ESBROECK, *Cyriacus of Bahnesa* // *Encyclopaedia Aethiopica* / Ed. S. UNLIG. Vol. 1 (Hamburg; forthcoming); здесь же подробная библиография.

Таким образом, атрибуция анафоры Кириаку Бахнесскому — это хотя и «коптизированная», но вполне узнаваемая ссылка на иерусалимскую среду рассказов об Успении<sup>15</sup>.

Теперь мы вплотную подошли к вопросу: откуда взялся «Силондис»? «Силондиси» в рассказах об Успении нет, но зато есть «Сион» — место Успения по рассказам типа «Ветвь и древо жизни», а также многочисленных более поздних рассказов, подкреплённых иерусалимской стациональной литургией, самое позднее, VI века<sup>16</sup>. Именно в Сион собираются апостолы к Успению, и именно из Сиона выносятся тело Божией Матери для погребения. В контексте, заданном традицией «Ветвь и древо жизни», Богоматерь вполне могла быть названа «Древом жизни Сионским (Сиона)» — но, конечно, не «Силондиси».

Но, как мне представляется, дистанция между «Сионом» и «Силондисом» не столь уже велика. Греческий язык в Египте функционировал с большими аномалиями, когда глухие и звонкие согласные не различались ни в произношении, ни на письме, а несклоняемое заимствованное слово «Сион» вполне могло просклоняться по третьему склонению (аналогично ὑέρων — род. падеж ὑέροντος)<sup>17</sup>. Все это вполне допускает для родит. падежа слова «Сион» эволюцию типа Σιών > Σιόντος / Σιόνδος. Появление в интервокальной позиции «лишнего» согласного / объяснимо на арабской почве. Арабский, как и эфиопский, не терпит гиатуса, и поэтому в нем надо было ожидать формы со вставным согласным у, но в дальнейшем это у могло исказиться в / (также вполне обычный для арабского языка вставной согласный). Конечно, процесс трансформа-

<sup>15</sup> Мы поостережемся делать какие-либо выводы из того факта, что анафора явно ссылается на традицию «Ветвь и древо жизни», тогда как оба Кириака стоят у истоков традиции «Вифлеем и каждения». Не только сама анафора, но и ее источник могли быть достаточно поздними, чтобы придавать значение различию обоих типов преданий об Успении. Не буду настаивать, но на всякий случай замечу, что § 2 анафоры, где автор собирается «исповедать хвалу Деве» «не в протяженной речи, но в краткой» (EURINGER, *Die äthiopische Anaphora...* 72/73 (текст/пер.)) может быть намеком на рассказ об Успении, надписанный именем того же Кириака, который вполне заслуживает названия «протяженного» сравнительно с размерами анафоры.

<sup>16</sup> VAN ESBROECK, *Les textes littéraires...* Относительно роли Сиона в ранних рассказах об Успении см. также готовящуюся к печати монографию Stephen J. Shoemaker'a.

<sup>17</sup> См.: F. Th. GIGNAC, *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods*. Vol. I: Phonology (Milano, 1976) (Testi e documenti per lo studio dell' Antichità, LV) 76–77; vol. II: Morphology (Milano, 1981) (*Ibid.*), особ. 104: «Most Semitic names <...> are used indeclinably but have alternative formations which fit into a Greek declensional type».

ции «Сиона» в «Силондиса» оказывается гораздо сложнее, например, предложенного Ойрингером процесса трансформации «Секундуса» (имя философа) в того же «Силондиса». Однако, подобные вопросы не решаются на уровне палеографии и лингвистики. Последние бывают важны только для того, чтобы убедиться в относительной легкости перехода реконструируемой формы в наличную. Решающим же фактором всегда служит определение контекста той традиции, из недр которой возникает «проблемное» слово. В данном случае такая традиция — повествования об Успении цикла «Ветвь и древо жизни», и именно в этой традиции упоминание Сиона на месте «Силондиса» имело бы вполне реальный смысл. Поэтому нам оставалось показать, что не существует и серьезных «технических» препятствий для преобразования «Сиона» в «Силондиса». Разумеется, такое преобразование приходится атрибутировать еще общему источнику нашей анафоры и *Похвалы*, причем, по всей видимости, арабоязычному.

Что же касается «Силондиса» — то ему надлежит «пойти в место свое», где его уже дожидаются его ближайшие родственники, точно так же рожденные «на кончике пера», — вроде архангела Афнина<sup>18</sup> и еретика Севира Индийского<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> C. CONTI ROSSINI, L'arcangelo Afnin nella letteratura etiopica // *AB* 68 (1950) (Mélanges Paul Peeters II) 424–435.

<sup>19</sup> ЛУРЬЕ, Авва Георгий из Саглы... 320–323.

## ZAY — TRADITIONS OF A CHRISTIAN PEOPLE IN THE HEART OF ETHIOPIA

In 1998/99 I undertook field research<sup>1</sup> in Ethiopia to collect data on a language called *Zay*. This short article deals with *Zay* «oral-history» and how it is recalled by elders of that language community. The *Zay* people, also known as *Zway*<sup>2</sup> or *Laaqi*<sup>3</sup>, live on the five islands of the lake *Zway* and its shores. The number of *Zay* speaker is not certain; estimates range from 4,000 (SLLE Linguistic Report No. 14:1) to 14,000<sup>4</sup> persons. The lake itself, which is situated about 160 km south of Addis Ababa, is the northern most of the rift valley lakes. Its greatest length from the north to the south is 40 km and from the east to the west 25 km. The lake is not very deep, only approximately 4 to 5 metres (Henze 1973:76). The *Zay* speak their own language, called *yāzay af* «language/mouth of the *Zay*». This language belongs to the Southern Ethio-Semitic group and was classified by Leslau (1992 [1960]: 558) as a member of East-Gurage, i.e. it is closely related to *Silt'i*. Some scholars as well as journalists think that the *Zay* language is a descendent of *Tigre* or *Tigrinya* (see, for instance, Hancock 1994:225). This opinion is not based on linguistic grounds. Even if the language itself shows clear Semitic features, it differs in many ways from Northern Ethiopian languages to which *Tigre* and *Tigrinya* belong. Since the occupation of southern Ethiopia by Menelik II in

---

<sup>1</sup> The German Academic Exchange Service (DAAD) sponsored this research through the program HSP III (Doktorandenstipendium im Rahmen des gemeinsamen Hochschulsonderprogramms III von Bund und Ländern). I am very grateful to the DAAD for this opportunity.

<sup>2</sup> *Zway* is a term used by Leslau in his several works (e.g. 1992 [1960], 1979, 1994) on this language. However, the term *Zay* refers to the people as well as to their language. *Zway*, on the contrary, is the name of the lake and of the town where this people lives.

<sup>3</sup> *Laaqi* comes from *Arsi-Oromo laaquu* «to paddle» and means «paddler». Sometimes the lake is referred to as *laaqi dambal* by the Oromo.

<sup>4</sup> Tesfaye Edetto told me this in *Zway* town in 1999. He is the leader of the *Zay* community. In my opinion it is very difficult to determine the correct number of speakers, as there are no monolinguals in *Zay*. Around 3400 persons are living on the islands, but there is a high number of *Zay* living in different districts around the lake. The biggest are *Boch'essa* (in the south of the lake) with about 4000 people and *Guna* (in the northern parts of the lake to the western side of *Meqi*) with approximately 7000.

the end of the 19<sup>th</sup> century many Zay have left the islands and settled on the shores of the lake where the living conditions are more convenient. Because of this they are gradually changing their language to Oromo or Amharic, but still use Zay in the family domain or with neighbours of the same origin. I could not find a single person who knew only Zay. Even very aged Zay men speak at least two languages: Zay and Oromo or Zay and Amharic. Many Zay make use of all three: Zay, Oromo and Amharic. This process was already described in the SLLE report no. 14, in which 12 people were asked about their language behaviour. The Zay language is the common means of communication on the islands, but when the islanders go to the markets on the shores they use Oromo or Amharic to sell and buy their products or to communicate with other people. One of these market places is the Zway town. It is situated at the south west of the lake. While doing my research on the Zay language, I lived in this town 9 months.

Zway is a young town that was founded in the end of the 1950s by Dejazmach Worqu Inqu Sellasie<sup>5</sup>. In former times only Adami Tullu<sup>6</sup>, which was founded by the German farmer Götz in the beginning of the 20<sup>th</sup> century, and Meqi, which was built by the Italians in the end of the 1930s, were big towns in this area. Zway was only a small market place called *Baatu*, where the Oromo and Zay exchanged their products before it became a town. This place was also known as *Hura Dāmbāl* or *Hajjitti* to the Oromo (Qufa Badhiso<sup>7</sup>). Besides being a market place Baatu was a holy place where certain feasts of the Oromo were celebrated. During the reign of Haile Sellasie an Ethiopian Orthodox church with the name *Kidanä Meherāt* was built just at this very divine place for the Oromo. But the governmental policy of abolishing non-Christian (and non-Muslim) religious traditions failed. Until now some Oromo and Silt'i groups celebrate special feasts at a place beside this church.

In dealing with the language of a particular people who live among other peoples with different cultures and religions, the question of its origin arises. The first attempt towards the «origins» is to get to know the meaning of the name *Zay*. The etymology of *Zay* as well as *Zway* is not clear. There are different oral traditions dealing with these words. One of these traditions is the following:

When the first religious refugees from the north reached the shores of the lake, they found the place, especially the islands, very suitable for hiding and tried to enter them. As they did not know how to build canoes they

---

<sup>5</sup> According to Heye Seene, an Oromo elder from Zway, 1998.

<sup>6</sup> Oromo: Euphobia hill

<sup>7</sup> Qufa Badhiso is an Oromo who grew up at places near Zway and works now at the «Baatu Library» in Zway. He is around 40 years old and has a keen interest in the history of this place.



simple stepped on big pieces of swimming grass which suddenly sunk down a little bit so that they stood in the water up to their knees. They were afraid of their lives and cried in panic *way way*, which is an exclamation of surprise or sorrow. The people still on the shores were crying *ze ze*, which is similar to Ge'ez «This!» and showed with their fingers toward the islands. The people on the shores as well as on the sinking grass were crying together and so the name of the lake was invented *Ze-way*. In accordance to the name of the lake the people who entered the islands by swimming grass called themselves *Zay*.

(Temesgen Wolde Medhin, 1998)

Another interpretation can be found in the psalms of Davit 118/119 of the Ethiopian Bible. In this psalm the letter *z* of the alphabet is pronounced as *Zay*. As the content of this psalm has some connotations with the life of the islanders, they thought that their name was taken from the Bible. A description in accordance with this psalm was given by Tuma Nadamo (1982:VI, footnote 9):

«*Zay* means gathering together and praying against worldly pleasure to live a better life in the next world — heaven».

As it becomes clear from this folk-etymology and from references to the Bible, the name *Zay* does not give many clues to the origins. That is why we should have a look at the places where the *Zay* people live.

There are five islands in the lake where people live or used to live. The islands can be divided into two groups, a south-eastern and a south-western. The south-western group consists of the islands *Däbrä Sina* and *Gälila*, which are very close to Zway town. Both islands had been uninhabited for a long time. The last settlers left *Gälila* in 1972 (Tesfaye 1988:7). At that time *Däbrä Sina* was already deserted. However, some priests from the nearby church-college of *Gabriel* come to give church services and used to burn incense at special holidays. Just two years ago three families, counting not more than 15 persons, returned to *Gälila* and built up their houses there.

The remaining three islands *Tullu Guddo*, *Ts'ädhächa*, and *Funduro* belong to the south-eastern group. They are nearer to Arsi, a district to the east of the lake.

Around 2000 people are living on *Ts'ädhächa* since there is plenty of land for agriculture. Next to *Ts'ädhächa* comes *Tullu Guddo*, which is the biggest island of the five. However, since the earth is not so fertile as at *Ts'ädhächa* only around 1200 persons are living there. The smallest of the eastern islands is *Funduro* with around 150 persons.

Nowadays the Oromo names for the south-eastern islands, just mentioned above, are very common among the people around the lake. Besides the Oromo names for these islands there are also *Zay* names. *Tullu Guddo*, meaning «big

mountain» in Oromo, is indeed a very impressive place with two big peaks that can be seen from far away. In Zay this island is called *Därbäch'on* (the Amharic translation should be *Däbrä Ts'iyon* «mountain of Zion») according to the church of *Zion Maryam* in Aksum.

*Ts'ädhächä* is the Oromo name of a tree (kind of acacia). Because the tree is very common on this island, the Arsi Oromo used this term for the island. For the Arsi Oromo this tree is quite important since they use very old ones of this kind to hold their gatherings under them. In Zay the island is called *Aysut*. The etymology of *Aysut* comes from the verb *saat* «he is mistaken». In the imperfective negative form it is *aysEtu* «he will no be mistaken» which became now *aysut*. This phrase is connected with the settlement on the island. When the people went to it by pieces of grass, they pointed with their arms to a certain slope on the island, which showed them the right way to go, so that they could not be mistaken<sup>8</sup>.

The name of the remaining island *Funduro* comes from Oromo *fula* «face» and *dura* «in front of». Together it has the meaning «in front of (the big island, i.e. Tullu Guddo)». In Zay this island is known as *Famat*. In addition, there is another term, *Getäsämay* «decoration of heaven», which is used by Amharic speakers to refer to this island.

In former times Tullu Guddo was certainly the most inhabited island. Here the leader of the Zay community had his residence. Funduro was important for juridical matters. If two people quarrelled, they had to go to Famat to get a decision from the judges, i.e. the elders of the five islands.

On every island there is a church with its own ark<sup>9</sup>. In Gälila there is the ark of *Täklä Haymanot*, in *Däbrä Sina* the ark of the *Virgin Mary*, in Tullu Guddo the ark of *Zion Maryam*, in Funduro the ark of the Four Creatures, and in *Ts'ädhächä* the ark of *Abraham*. According to the arks different special holidays are celebrated. The most famous holiday of the three south-eastern islands is *Asteriyo Maryam* on the 21<sup>st</sup> of Tirr (30<sup>th</sup> of January). Just two or three days before the holiday Christians from the surrounding places start to enter Tullu Guddo. Sometimes there is a big problem of transport, because the boats are not enough for all the people. For the rich there are some private motorboats, but the common people cannot effort the fees for transport. After entering Tullu Guddo the pilgrims are guests of the islanders, i.e. they sleep and eat in their houses. If the owner of one house is very poor or lacks bread, sauce or beer he will borrow it from the neighbours. Up to now they do not accept any money for their services. Before visiting the service in the church many pilgrims go to the hot springs at the western shores of Tullu Guddo to

---

<sup>8</sup> This story was told me by Micho Serenyo.

<sup>9</sup> Here the Amharic term *tabot* is translated as «ark». The ark, which is devoted to various biblical or divine personalities, is the most holy property of a church.

wash their body. Nowadays there are three villages on Tullu Guddo: *Durmäja*, *Mäsno* and *Obborubär*. Not far from *Durmäja* there is the new church of Zion Maryam on top of a small rock.

It is not certain when the first church was built, but according to Henze (1986:31) it must have taken place at least in the 14<sup>th</sup> century. In the times of Queen Judit (10<sup>th</sup> century) the ark of the church of Zion Maryam in Aksum was taken to Tullu Guddo to protect it, because Queen Judit was destroying Christian churches during that time (Yäzway... 1986 Eth.Cal.:8 and 24; Belaynesh Michael et al. 1975:76-77)<sup>10</sup>. The Holy Ark remained at Tullu Guddo until the situation changed again in favour of the Christians. Perhaps because of this event the Zay name for the island is *Därbäch'on* «Mount of Zion».

It is difficult to fix the time when the churches were built on the different islands. However, the oldest church place that is known to the Zay elders of Tullu Guddo is situated on the western peak of the island called *Wäyzäro*. During or shortly after the reign of Zär'a Ya'qob a monastery was built at Tullu Guddo. At that time a lot of refugees who took religious books and other church utensils with them came to the lake from the northern part of Ethiopia (Yäzway... 1986 Eth.Cal.:26f.). However, the monastery was small since there was no land in the ownership of the monks. Because of this only few monks were able to earn their living at that place.

After these events the existence of the islands and its Christian people became forgotten in the north of Ethiopia. At least after the Oromo movement it was quite impossible for the Zay to send their deacons to the bishop in order to ordain them. After the old priests died there was nobody to replace them. For a long time there was a lack of priests and deacons on the islands. But the people did not forget their Christian beliefs and traditions. They tried to maintain the churches and to celebrate the holidays (Tsfaye 1988:15).

Menelik II again discovered these Christian islands when he undertook his campaign to the south in 1893/94 (Gäbrä Sillase 1959 Eth.Cal.:202–203). Menelik II was very surprised to find Christians in an area where he expected only Muslims and «Non-Believers». He ordered some priests of the monastery of Zuqwala to serve on the islands (Tsfaye 1988:15).

Then the old monastery received its first land from the daughter of Menelik II, Empress Zewditu, in 1909/10. At that time approximately 150 monks were living on the island of Tullu Guddo (Yäzway... 1986 Eth.Cal.: 27). The church and the monastery were then at the eastern peak of Tullu Guddo called *Wäyzäro*. In 1961/62 the bishop of Arsi, Abunä<sup>11</sup> Luqas, built a small residence

<sup>10</sup> Whether it really was Queen Judit who burned the churches is historically uncertain, but in the oral tradition of the Zay these events are connected with her.

<sup>11</sup> *Abunä* is an honorific epithet for metropolitan.

for himself near this church. Since the way up to this place was very difficult (it takes roughly 20 minutes to climb the steep slope up to the top) the Abunä commissioned the construction of a new residence for him at a more convenient place near the village of Durmäja. The residence with two floors was built in 1972/73 (Yäzway... 1986 Eth.Cal.: 27). Then the islanders started to build a new church of Zion Maryam near the residence on a small slope in 1986/87 (Yäzway... 1986 Eth.Cal.:13). First the ark was put in a provisional small building near the new place of the church. Because of different problems with the building materials, which were brought from Arsi to the islands, with the building company, and with collecting money for the church it took them until 1993/94 to finish it (Yäzway... 1986 Eth.Cal.:28).

Until now about 30 old manuscripts written on hides, old crosses and church utensils can be found in the cellar of the church. One of these manuscripts is the Vita of King Kaleb. This Vita was preserved only on this island (Yäzway... 1986 Eth.Cal.: 26). Today some of the manuscripts exist as photocopies in the ownership of the bishop of Arsi in Asella, the district capital. The monastery in Tullu Guddo has almost disappeared. Now only one monk is living there. The place of scholarly learning was transferred to Gabriel College in Zway. Unfortunately, there are no archaeological investigations at these places up till now. Since there is no written history of the churches on the islands of Lake Zway but only some remarks on them in different vitae or short chronicles, the information on the origin of the Zay is very limited.

What remains now is to ask the old people what they were told by their fathers and grandfathers about their origin.

Although the Zay speak one common language and have one common culture they are aware of the fact that their ancestors came at various times from different places. These different people lived together for a long time and developed their common language and culture. Since the islands mainly served as shelter for persecuted Christians, the islanders maintained a strong Christian belief, even if the surrounding areas were strongly influenced by Islam and the connection to the church in the north was cut. Among elder persons there is the general belief that the Zay as we know them today have not a common origin or ancestor, but that they are the result of different migrations of people from the north to the islands and their assimilation with each other.

The first migration, as mentioned above, took place in the times of Queen Judit in the 10<sup>th</sup> century. This queen, according to the beliefs of the Zay, defeated the former Aksumite King Anbäsa Widim (Yäzway... 1986 Eth.Cal.: 24), burned a lot of churches and killed many Christians. Because of this, many priests took the arks of their churches as well as some important books and church utensils and emigrated via Menz to Zway. When they reached the islands they came in contact with people who were already living there.

Today it is difficult to determine the linguistic or ethnic group those people belonged to. They are referred to as *agär* in Tullu Guddo or *zäfit* in Ts'ädhächa. *Agär* or *zäfit* does not refer to one single ethnic group, but to all the different groups who lived at the islands (and its surroundings) before the Christians came.

Seen in connection with these early times of the Zway region is the creation of the lake, which the following story describes:

In former times there was a flat land with some hills on it, where we have now the islands and the lake. There was a well, where women from the surroundings poured their water. This well had to be covered immediately after pouring water. Once there was a young woman with a small baby. She was alone, had nobody to help her. When she once went to the well to pour water she heard that her child was crying. So, she filled the jar and quickly returned to her child. But she forgot to cover the well. During the night the water was streaming out of the open well and covered the flat land. A lot of people where dying, only very few found rescue on the hills. When the sun rises in the morning the survivors saw that all the land around the hills was covered by water and that they were standing on an island.

(Badhane Tibeso, 1998)

This story is not unique to the lake Zway. Similar stories are told about the creation of other rift-valley lakes as well as about Lake Tana (Haberland 1963:647–648).

In medieval times the region around Lake Zway was known as *Waj*, *Oge* or *Waz* (Haberland 1963:655). Beginning with Zär'a Ya'qob and his successor Bā'ide Maryam the name of the lake and its islands is mentioned in historical works of that time (Taddesse 172:188–89 and Haberland 1963:656). Here the islands were taken as an exile for famous persons, who lost the favour of the king. Persons like Abba Mikael, abbot of Däbrä Malago, as well as Anorewos and the holy Aron were banned to this place (Haberland 1963:656). According to an oral tradition mentioned in Tuma Nadamo (1983:3) in the 13<sup>th</sup> or 14<sup>th</sup> century, three different people were living around the lake: *Aräñ*, *Obborubär*, and *Zäfit*. *Obborubär* is now the name of one of the three villages of Tullu Guddo, *Aräñ* is part of the *agär*. *Zäfit* or *Zäft* is the name for the predecessor groups in Ts'ädhächa. These people were pushed southward because of conquests of the Christian king from the north starting in times of King Amdä Siyon (1314–44). A few of them entered the islands and remained there (Taddesse 1972:189).

The last big migration to the islands started some 200 years later, during the war between the Christian and the Muslim kingdoms in the horn of Africa. The leader of the Muslim armies, Ahmed Grañ, burned a lot of churches and killed Christians. Some of them fled to the islands to save the arks and other

properties of the churches as well as their lives. The leader of one group coming from Menz, a district in Northern Shoa, was At'qu (or Ats'qu) Inqu Sillasie (Tuma 1982: 5). He and his followers found shelter at Tullu Guddo where they built their own village called *Amharayge* at the eastern peak of the island. Then At'qu started a small coup d'état and took the power from the former settlers. At'qu's coup consisted of two events, which are still remembered today. The first one is a bet between him and the former islanders. Edetto Gargursa, an elder from Tullu Guddo, explained it this way:

At'qu asked them (i.e. the islanders) to take the leadership, after he was allowed to live on Tullu Guddo. At'qu said: «Here is one corn of millet. If it is heavier than the whole ear would you give me the leadership?» The people asked him, how a single corn can be heavier than an entire ear. But At'qu said: «Just in case it is?» and they answered: «If your single corn is heavier than an ear, you can take the leadership!» When they measured the corn and the ear, the corn was really heavier. The people could not believe their eyes, but it happened. So, they had to give him the leadership. Then some people of Tullu Guddo tried to kill their new leader. They invited him for a big feast, where a lot of honey-wine was prepared for the night. But At'qu did not drink too much, since he was suspicious that something will happen. When the assassins thought that At'qu and his people were drunk enough, they took out swords to kill them. But At'qu was faster. He blew out the lights so that the assassin could not see him and escaped in the darkness. However, even if the rebels could not see enough they killed a lot of people at that place. In the morning there was a lot of blood on the rock that went down to the beach and into the water. That day the water was red. At'qu was now feared by the islanders and they accepted him as their leader.

Even today At'qu Inqu Sillasie is very important. When I asked people to tell me their genealogy most of the different lines claim a common ancestor in this At'qu. While the line up to At'qu seems to be remembered very well, the line after At'qu becomes more and more mystical.

During the war of Ahmad ibn Ibrahim, called Grañ «Left-Handed», Muslim Gurage groups (i.e. Silt'i) lived at the eastern shores of the lake. When shortly after this war the Oromo movement reached the lake in the middle of the 16<sup>th</sup> century, the Gurage fled westward. However, some of them took shelter at Tullu Guddo where they founded the village of Gumarayge. After settling there they converted to Christianity (Tuma 1982:11). Like the village of Amarayge, Gumarayge was on the eastern peak and has disappeared today (see also Haberland 1963:656ff.).

It is not certain which people were the neighbours of the Zay before the Oromo movement started in the middle of the 16<sup>th</sup> century. It seems to be possible that Hadiyya and Sidama peoples settled around these places as well

as Silt'i, which are called «Adare»<sup>12</sup> up to now by the Arsi-Oromos. But it is also possible that Adare moved during war of Grañ to that place. Due to the Oromo movements some Hadiyya and Sidama groups became incorporated into different Arsi-clans (Haberland 1963:412 and 656; Braukämper 1986:35f.). Today different Arsi-Oromo groups (e.g. Hum'anosa, Weege, Waayuu etc.), Jille-Oromo and Waata<sup>13</sup> are living in the areas near the lake. In the big towns like Zway and Meqi Amhara and different Gurage people can also be found. There are only very few Silt'is in towns, where they are mostly merchants.

It is interesting that the Arsi-Oromos know a story of how they came in contact with the inhabitants of the islands. Mr. Heye Seene told me the following story about the first meeting of an Arsi Oromo and a Zay:

Shamo was a leader of the Arsi<sup>14</sup>, Shabo of the Laaqi<sup>15</sup>. When Shamo came with his troops from the southern parts of Ethiopia, he rode on a horse to the shores of Lake Zway. When he reached the shores, he got off his horse and went, a spear in his hand, to the beach. There he saw Shabo in a canoe. When Shabo recognized Shamo he stood up, took his spear, and asked: «Hey, what are you?» Shamo answered: «I am a human being. I am Shamo!» and put his spear down to the earth. Shabo also put his spear down. Both changed greetings. Shamo said: «This place is very suitable for the horse and for the life. May I live here?» Shabo answered: «No! A lot of people, Ethiopians and strangers, went into exile from this place. It is not suitable at all!» Then Shamo replied: «I will live according to the law of the Oromo. I will slaughter a grey cow and will prepare honey-wine». After hearing this, Shabo said: «If it is this way you will do, you can live here». Then both of them sprinkled the honey-wine around the meeting place and beat a stock (xirribbaa) into the earth. From that time on the Laaqi and the Arsi have been living in peace.

Only the Zay living on the south-eastern islands know this story. In his story Heye Seene described a ritual, common to the Arsi Oromo, for establishing «safe places» where killing of enemies is forbidden. This ritual

<sup>12</sup> Normally «Adare» refers to a people living in the walled city of Harar.

<sup>13</sup> The Waata are a kind of a caste and have no land and no cattle. They earn their livings through hunting hippopotamus, pottery and blessings. The head of a family gets the power of blessing from his father and will give it to his elder son, when he dies. Then he wanders around and blesses cattle as well as houses and persons in the region. Another task is to serve as a mediator in death cases. When an Arsi Oromo kills another Oromo, only the Waata can serve as a mediator for the murder. For doing this job, he earns some money or products from the family of the murderer. This I learned during an interview with Badhane Gudaata, who himself is a Waata.

<sup>14</sup> Arsi means here Oromo from Arsi.

<sup>15</sup> Oromo name for the Zay.

was used for building up market places in areas where different peoples came together (Haberland 1963:417f.).

Before the Oromo movements from some places in southern Ethiopia to the northern parts, the Zay were living on the islands as well as on the shore. But when the Oromo arrived at the lake and used their land for cattle raising, trouble between both peoples arose, which mostly concerned the land use for cultivation or for cattle breeding. This trouble led to mutual killings between both groups. Because the Oromo defeated the Zay several times, they returned to the islands and started to live only there (Tuma 1982:26-42).

In former times the Zay were known cotton-weavers and their clothes in mixed white, red and black colours were sold in an area vaster than this of the lake. The demand for their clothes was partially so strong that they had to buy cotton from the market (Tesfaye 1988:10). At that time fish was not a common commodity. It was used for diet only. However, the knowledge of fishing and preparing fish helped the islanders to survive during the big famine at the end of the 19<sup>th</sup> century (Tesfaye 1988:21).

The Oromo did not like fish, and called sometimes the Zay «worm-eater» (Tesfaye 1988:23). After Menelik II conquered this area the Zay had to pay tribute to him in the form of dried fish in the fasting period (Tesfaye 1988:24). Then, step by step fish became more important as a commodity for the Zay, while the cotton work was replaced by poor linen from abroad. Today fish is the main income of the islanders.

Searching for the origins of the Zay I presented different historical interpretations as well as stories which are told by the old men of the islands. This gives some hints how the Zay themselves see their history. The main point here is, even if they are proud of their Christianity they are aware of the fact that they have certainly no common ancestors but are the descendants of different peoples who migrated to the islands.

#### List of persons, who told me oral traditions regarding the Zay

Name	Age	Ethnic group	Place of birth	Data and place of interview
Badhane Gudataa	65	Waata (Oromo)	Boshbula (Arsi)	Jan. 1999, Zway
Badhane Tibeso	75	Zay	Gälila	several times in 1998/9, Zway
Edetto Gargursa	75	Zay	Tullu Guddo	May 1999, Tullu Guddo
Heye Seene (teqash shum)	67	Oromo	Baatu (Zway)	Feb. 1999, Zway
Micho Serenyo	80	Zay	Ts'ädhächa	March 1999, Ts'ädhächa



Name	Age	Ethnic group	Place of birth	Data and place of interview
Qufa Badhiso	45	Oromo	Arsi	Dec. 1998, Zway
Temesgen Wolde Medhin <sup>16</sup>	23	Zay	Tullu Guddo	1998/9, Zway
Tesfaye Edetto (leader of the Zay community) <sup>17</sup>	33	Zay	Tullu Guddo	1998/9, Zway

## BIBLIOGRAPHY

The Dictionary of Ethiopian Biography. From Early Times to the End of the Zagwé Dynasty c. 1270 A.D. / Ed. BELAYNESH MICHAEL, CHOJNACKI, S. AND R. PANKHURST. (Addis Ababa: Institute of Ethiopian Studies, 1975).

U. BRAUKÄMPER. Oromo country of origin: A reconsideration of hypotheses // 6<sup>th</sup> International Conference of Ethiopian Studies / Ed. G. GOLDENBERG (Rotterdam, 1986) 25–40.

GÄBRÄ SILLASE, Tarikä zämän zä dagmawi Minilik, nigusä nägäst zäityopp'ya. (Addis Ababa, 1959 Eth.Cal.)

E. HABERLAND, Galla Süd-Äthiopiens (Stuttgart, 1963).

G. HANCOCK, Die Wächter des heiligen Siegels. Auf der Suche nach der verschollenen Bundeslade (Bergisch Gladbach, 1994).

P. B. HENZE, Lake Zway — Southern Christian Outpost and Repository of Medieval Ethiopian Art // Proceedings of the 1<sup>st</sup> International Conference on the History of Ethiopian Art (London, 1989) 30–43.

P. B. HENZE, Lake Zway and its Islands // *Ethiopian Observer* 16:2 (1973) 76–88.

W. LESLAU, Etymological Dictionary of Gurage (Ethiopic). Vol. I–II (Wiesbaden, 1979).

W. LESLAU, Sketches in Ethiopic Classification // Gurage Studies. Collected Articles / Ed. W. LESLAU (Wiesbaden, 1992 [1960]) 554–558.

W. LESLAU, A Preliminary Description of Zway (East Gurage) // YAQOB BEYENE *et al.*, Ethiopia e Oltre: Studi in Onore di Lanfranco Ricci (Napoli, 1994) 145–169.

*SLLE Linguistic Report* No. 14 (Addis Ababa University 1994).

<sup>16</sup> Temesgen Wolde Medhin lived together with me in Zway town to teach me the language of the Zay for about nine month. I, hereby, thank him very much for his kind cooperation and help.

<sup>17</sup> Tesfaye Edetto introduced me to the Zay community and helped to contact all the several persons in the islands. In addition we had long and very interesting discussion on the history of the Zay for which I thank him here very much.

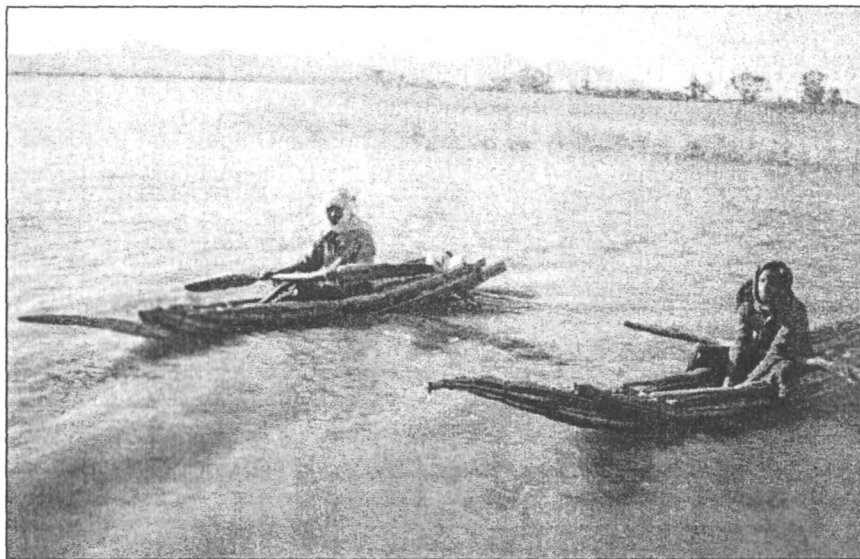
E. TESFAYE, Socio-Economic Life of the Zay with Special Emphasis on the Fishing Industry. Unpublished B.A. thesis (Addis Ababa, Department of History, 1988).

TADDESSE TAMRAT, Church and State in Ethiopia 1270—1527 (Oxford, 1972).

TUMA NADAMO, A history of the Zay in the 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries. Unpublished B.A. thesis (Addis Ababa University, Department of History, 1982).

*Yäzway... see Yäzway Däbrä Ts'ion Gädam Tarikawi Amät'at'inna Amäsärarät.*

*Yäzway Däbrä Ts'ion Gädam Tarikawi Amät'at'inna Amäsärarät* (Addis Ababa, 1986 Eth. Cal.)



## ЗАПИСКА ПАВЛА АЛЕППСКОГО О ПОСТАВЛЕНИИ МИТРОПОЛИТОВ АНТИОХИЙСКИМ ПАТРИАРХОМ МАКАРИЕМ

Публикуемый ниже небольшой текст принадлежит перу архидьякона Павла Алеппского<sup>1</sup>. Его автограф находится в составе коллекции арабо-христианских рукописей, поднесенных в 1913 г. Антиохийским патриархом Григорием IV Николаю II по случаю празднования 300-летия царствования Дома Романовых. В 1919 г. эта коллекция перешла в Академию наук и с тех пор хранится в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения РАН<sup>2</sup>. Текст, о котором идет речь, находится в рукописи *В 1219*, занимая в ней лл. 026-04а (см. илл. 1–2), которые ни по качеству бумаги, ни по характеру письма<sup>3</sup> на них не принадлежат к основной части рукописи и добавлены к ней при переплете в качестве форзаца.

Публикуемый текст не имеет в рукописи никакого заглавия. Однако по содержанию он легко сводится к одной теме, которая и легла в основу соответствующих аннотаций в двух существующих печатных каталогах. Так, И. Ю. Крачковский охарактеризовал его следующим образом: «Ряд приписок Павла о деятельности патр[иарха]. Макария и рукоположении митрополитов до его отъезда в 1062 (1652 г.)»<sup>4</sup>. Через 60 лет, в новом каталоге, характеристика текста по существу не меняется: «Авторские черновые наброски о рукоположении митрополитов и деятельности Макария, патриарха Антиохийского, перед отъездом его в Россию в 1652 г.»<sup>5</sup> Некоторое расхождение между двумя каталогами касается только археографической стороны дела. При этом оба варианта — и «ряд приписок», и «черновые наброски» — одинаково намекают на

---

<sup>1</sup> Род. ок. 1627 г., ум. в 1669 г. в Грузии.

<sup>2</sup> Описание этой коллекции см.: И. Ю. Крачковский, Арабские рукописи из собрания Григория IV, патриарха антиохийского. (Краткая опись) (Ленинград, 1924) (отдельный оттиск из невышедшего в свет седьмого тома журнала «Христианский Восток»); это описание переиздано, см.: И. Ю. Крачковский, Избранные сочинения. Т. VI (М.—Ленинград, 1960) 423–444.

<sup>3</sup> Оно «не держит» рамку текста, бумага даже не разлинеена под письмо (это крайне необычно для арабских рукописных книг).

<sup>4</sup> И. Ю. Крачковский, Арабские рукописи из собрания Григория IV... 432, № 17, I.

<sup>5</sup> Арабские рукописи Института востоковедения. Краткий каталог / Под ред. А. Б. Халидова. Часть 1 (М., 1986) 511, № 10538.

связь с каким-то другим текстом: материнским (в случае *приписок*) или неким *чистовиком* (в случае *черновых набросков*). Но что это за текст, оставалось до сих пор неясным. Теперь, кажется, можно внести в этот вопрос некоторую определенность.

По своему содержанию предлагаемая ниже «Записка» оказалась близкой к теме, давно уже обсуждаемой в науке. Одна из последних работ, посвященных этой теме<sup>6</sup>, с большой библиографией вопроса<sup>7</sup> и, что важнее, со специальным обзором соответствующих источников<sup>8</sup>, показывает, что публикуемый ниже текст специалистам неизвестен и уже поэтому заслуживает внимания. При подготовке этого текста к публикации и выяснилась его тесная связь с «Путешествием патриарха Макария в Россию», тоже принадлежащем перу Павла Алеппского<sup>9</sup>. Близость этих двух текстов столь велика<sup>10</sup>, что новый источник вполне можно признать частью черновика этого «Предисловия» (его концовку)<sup>11</sup>.

---

<sup>6</sup> С.-М. WALBINER, Die Bischofs- und Metropolitensitze des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Antiochia von 1594 bis 1664 nach einigen zeitgenössischen Quellen // *OC* 82 (1998) 99–152 (далее — WALBINER, Die Bischofs- und Metropolitensitze).

<sup>7</sup> К этой библиографии можно добавить книгу, о которой Валбинер еще не мог знать: К. А. Панченко, Османская империя и судьбы православия на Арабском Востоке (XVI — начало XIX века) (М.: МГУ, 1998) (далее: Панченко, Османская империя).

<sup>8</sup> WALBINER, Die Bischofs- und Metropolitensitze... 102–106 (A, B, C, D, E, F, G и H, всего 8 источников).

<sup>9</sup> Точнее, с концом так называемого «Предисловия» к описанию этого путешествия. Оно представляет собой, по словам самого Павла Алеппского, сокращенную версию его отдельного сочинения об Антиохийском патриархате после перемещения его столицы из Антиохии в Дамаск. Содержание этого «Предисловия» он характеризует следующим образом (цитирую по переводу Муркоса): «Я пожелал сделать в начале этого сочинения (т. е. «Путешествия патриарха Макария...», — *Вл. П.*), ради его почета, перечень позднейших патриархов Антиохийских, которые пребывали в городе Дамаске, со времени их переселения в него до настоящей поры. <...> Все, что мне удалось собрать из исторических книг церкви (патриаршей) и что я нашел в наших книгах и в историях латинян, — все это я собрал и привел в порядок, составив отдельную книгу, дабы всякий желающий ею пользовался, ибо здесь не имею возможности привести ее, чтобы не выйти из пределов поставленной нами цели» (Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским / Пер. с арабского Г. Муркоса (по рукописи Московского Главного архива Министерства иностранных дел). Вып. 5 (М., 1900) (далее — Муркос) 182, 184–185).

<sup>10</sup> Выявленные параллели отмечены мною в примечаниях к переводу публикуемого текста.

<sup>11</sup> Все же, даже представляя собой несомненно черновой вариант «Хронологии Антиохийских патриархов» или ее сокращенной редакции, интересую-

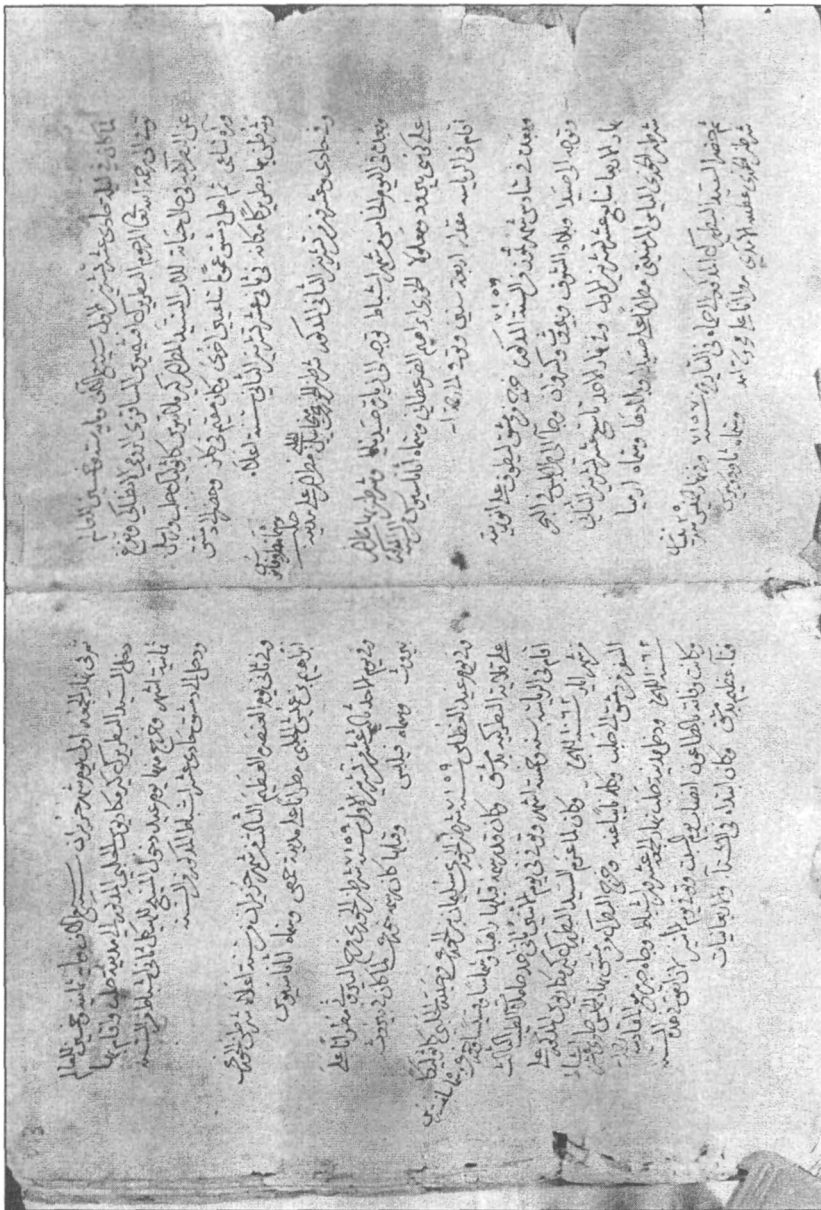


Иллюстрация 1.

Рукопись СПбФ ИВ РАН В 1219, лл. 026–03а  
(автограф Павла Алеппского).



Первыми эту связь публикуемой записки с «Путешествием» (именно с введением к нему об Антиохийских патриархах) увидели церковники<sup>12</sup>, готовившие рукопись В 1219 к отправке в Россию. На нижней крышке переплета этой рукописи сохранилась наклейка с машинописной аннотацией, которая была дана ими всей этой рукописи. О нашем тексте там сказано: «В конце книги приведена *хронология Антиохийских Патриархов*» (подчеркнуто мною, — Вл. П.). Сличение обоих текстов между собой показывает, что составитель процитированной аннотации не ошибся и не оговорился, а просто метонимически перенёс название *целого* произведения<sup>13</sup> на его *фрагмент*, оказавшийся в рукописи В 1219.

Для удобства русскоязычного читателя все комментарии к публикуемому тексту привязаны к переводу его на русский язык. Однако взаимная связь всех трех частей настоящей публикации — перевода, комментариев и текста арабского оригинала — обеспечивается: тем, во-первых, что текст «Записки», и в переводе и в арабском оригинале, разбит (в соответствии с рукописью) косой чертой (/) на строки, и каждая пятая из них (в пределах каждой страницы рукописного оригинала) имеет на полях числовое обозначение; и тем, во-вторых, что в арабском тексте отмечены астериксом (\*) те места, к которым есть комментарии в русском переводе.

---

шие нас листы рукописи В 1219 могут не принадлежать к самой черновой рукописи этих сочинений. Остается некоторая вероятность того, что отчет о деятельности патриарха Макария писался Павлом как самостоятельная заметка (ее предстояло не компилировать, а сочинять впервые в качестве очевидца событий). В этом случае публикуемый текст может быть уже не частью общей черновой рукописи упоминавшихся сочинений, а черновым наброском этой, первоначально самостоятельной, заметки, которую он затем «подверстал» к написанной им ранее истории Антиохийских патриархов. Чтобы не упустить из виду и такую версию, я и называю публикуемый текст «Запиской» Павла Алеппского.

<sup>12</sup> Может быть, сам патриарх Григорий IV. Эта наклейка (как и все другие, аналогичные ей, на остальных рукописях коллекции Григория IV), появилась не позже лета 1913 г., когда в зарубежной православной печати уже появился точный арабский перевод аннотаций, содержащихся на 32 таких наклейках (из 41). См.: *الكلمة // هدايا بطارقة الشرق في رحلتهم إلى روسيا الملوكها* إسكندر قسطنطين يارد ، هدايا بطارقة الشرق في رحلتهم إلى روسيا الملوكها (Слово, журнал) Т. 10, № 2 (Нью-Йорк, февраль 1914) 69–81 (статья подписана 9 августа 1913 г. в Киеве).

<sup>13</sup> Полной редакции «Хронологии Антиохийских патриархов» или краткой ее редакции, которую мы знаем как предисловие к «Путешествию». Ни И. Ю. Крачковский, ни А. И. Михайлова на надпись на наклейке внимания не обратили.

## ТЕКСТ

(f. 02b) لما كان في ليلة حادى عشر تشرين الأول سنة سبع الاف ومايه سته

وخمسين للعالم / توفى إلى رحمة الله تعالى المرحوم البطريك افثيمىوس الساقزى الرومى

الانطاكى\* وتفرغ / على البطركية في حال حياته للاب السيد المطران كير ملاتيوس

كاثوليك\* حلب وارسل / وراه ساعى ثم اهل دمشق عموما ساعين اخرى وكان مقيم في

كنز وحضر الى دمشق / وشرطن بها بطريركاً مكانه في ثانى عشر تشرين الثانى سنة

اعلاه\* /

وفي حادى وعشرين من تشرين الثانى المذكور شرطن الخورى\* مينخايل الحلبي

مطراناً على مدينة حلب وسماه مطروفانوس\* /

وبعده في اليوم الخامس من شهر اشباط توجه الى زيارة صيدنايا وشرطن بها

مطراناً على كرسى يبرود ومعلولا الخورى ابراهيم الضرعطاني وسماه اثاناسيوس\* من

السنة المذكورة / اقام فى الرياسة مقدار اربعة سنين وتوفى الى رحمة الله /

وبعده في سادس شهر تموز من السنة ٧١٥٦ المذكورة خرج من دمشق ليطوف

على انوريته\* وتوجه الى صيدا وبلاد الشوف وبيروت وكسروان\* وجأ الى طرابلس\* في

البحر / نهار الاربعاء سابع عشر تشرين الاول وفى نهار الاحد تاسع عشر تشرين الثانى /

شرطن الخورى الياس المرميتى مطراناً على صيدا وبلادها وسماه ارميا\* /

ثم حضر السيد البطريك المذكور الى حماء فى التاريخ سنة ٧١٥٧ وفى نهار

الخميس ٢٥ شهر نيسان / شرطن الخورى عطالله (sic!)<sup>١</sup> الآمدى مطراناً على محروسة

امد وسماه ثاودوسيوس\* //

<sup>١</sup> يعنى: عطاء الله



(f.03a) ثم في نهار الجمعة اول يوم شهر حزيران سنة سبع الاف ومائة ثمانية وخمسين للعالم / دخل السيد البطريك كير مكاريوس الحلبي المذكور الى مدينة حلب واقام بها / ثمانية اشهر وخرج منها يوم عيد دخول المسيح للهيكل ثاني اشباط من السنة / ودخل الى دمشق حادى عشر اشباط المذكور من السنة\*

5 وفى ثاني يوم العنصره العظيم الثالث من شهر حزيران من سنة اعلاه شرطن

الخورى / ابراهيم بن عميش الحلبي مطراناً على مدينة حمص وسماه اناثاسيوس\*

وفى يوم الاحد ثالث عشر من تشرين الاول سنة ٧١٥٩ شرطن الخورى فرح

البيروتى مطراناً على / بيروت وسماه فيليس\* وقبلها كان رسمه خورى لما كان في بيروت /

وفى يوم الغطاس سنة ٧١٥٩ شرطن الخورى سليمان بن الخورى فرجله

10 (sic!) الحلبي كاثوليكاً\* / على قلاية البطركية بدمشق وكان قد رسمه قبلها راهباً\*

وثناساً\* وقسيساً\* وخورى\* وسماه سلفسترس\* / اقام فى الرئاسة سنة وخمسة اشهر وتوفى

فى يوم الاثنين ثانى احد حاملات الطيب\* الثالث / من شهر ايار سنة ١٠٦٢ للهجرة\*

وكان لما عزم السيد البطريك كير مكاريوس المذكور على / السفر من دمشق الى حلب

وكله نائياً عنه وخرج البطرك من دمشق نهار الخميس حادى عشر اشباط / سنة ١٠٦٢

للهجرة ودخل مدينة حلب نهار الجمعة عشر من اشباط وجاءه\* خبره مع المقدسه رحمه

15 الله / وكانت وفاته بالطاعون انصاب يوم السبت وتوفى يوم الاثنين لان اتفق في هذه

السنة / فناً عظيم بدمشق وكان ابتداءه في الشتا والاربعايات\* //

(f. 03b) وبعدما شرطن الكاثوليك سلفسترس المرحوم فى يوم احد الجديد كان

الفصح المجيد في ٢٩ اذار / شرطن الخورى جبرائيل الحلبي مطراناً على كرسي الزيدانى\*

والفرزل\* وسماه جراسيمس\* سنة ١٠٦٢ للهجرة / وسنه ٧١٥٩ للعالم وكان قبلها شرطه

راهباً وثناساً وقسيساً\* وارثمندريتى وارسله لبلاد / الكرج فى ابتدا البطركيه /

- 5 وفي يوم...<sup>٢</sup> سنة ٧١٥٩ شرطن الخورى عازاريا الطرابلسي كان / سابقاً رئيس على دير سيدة الراس بقرية بطرام\* مطراناً على مدينة بعلبك وسماء / انطونيوس\* / وكان خروج السيد البطريك كير مكاريوس المذكور من دمشق ثانياً مرةً نهار الخميس حادى عشر / اشباط سنة ١٠٦٢ للهجرة ودخل مدينة حلب نهار الجمعة عشرين اشباط سنة ٧١٦٠ للعالم / اقام بها...<sup>٤</sup> اشهر...<sup>٥</sup> ومضى الى بلاد سمرين وكلز وعاود نهار السبت / قبل العنصره وعيد العنصرة فى حلب ٢ حزيران /
- 10 وفى نهار احد جميع القديسين بعد العنصرة ١٣ حزيران شرطن الخورى ناصر الحمصي مطراناً / على كرسى عكار<sup>٦</sup> ورجه وذلك برضا اهل انوريته وارسالهم اياه وسماء نيقولاوس\* /
- وبعد منه نهار الاربعاء سادس عشر حزيران شرطن الخورى ميخايل ابن مهنا الحلبي / ايضاً حضر من طرابلس مع بعض اعيانها ورضاهم له جميعاً مطراناً على مدينة طرابلس / وبلادها وسماء ملاتيوس\* وذلك جميعه فى السنة المذكورة التى هى سنة ١٠٦٢ للهجرة / وسنه ١٦٥٢ للتجسد وسنه ٧١٦٠ للعالم //
- 15 (f. 04a) وفى عشية الخميس ثامن شهر تموز سنة ١٠٦٢ توجه الى اللادكية ومنها الى انطاكية قاصد / بلاد الروم\* الله يحيه بالسلامة وتوجهت انا ولده الفقير بولص كاتب هذا التاريخ / نهار...<sup>٧</sup> من شهر تموز واخذت حوايجيه معى الى انطاكية استنظره بها / وتوجهنا على بركة الله //

<sup>٢</sup> الفراغ في النص طوله ٤٠ ميليمتراً

<sup>٤</sup> الفراغ في النص طوله ١٠ ميليمتراً

<sup>٥</sup> الفراغ في النص طوله ٢٠ ميليمتراً

<sup>٦</sup> في المخطوطة: وعكار

<sup>٧</sup> الفراغ في النص طوله ٢٥ ميليمتراً

## ПЕРЕВОД

(л. 02b) Когда в ночь на 11 октября 7156 года от Сотворения мира / упокоился милостью Господа Всевышнего приснопамятный патриарх Антиохийский Евфимий ас-Сакизи ар-Руми<sup>1</sup>, — а он сложил с себя / патриарший сан [еще] при своей жизни в пользу отца владыки Мелетия, кафолика<sup>2</sup> Халеба, и послал / за ним гонца, затем и все жители Дамаска [послали] своих скороходов, ибо тот находился [тогда] в Киллизе, — то Мелетий прибыл в Дамаск / и был рукоположен там патриархом вместо 5 него 12 ноября указанного выше года<sup>3</sup>. /

А 21 числа того же ноября он рукоположил хури<sup>4</sup> Михаила ал-Халаби митрополитом Халеба и нарек его Митрофаном<sup>5</sup>. /

<sup>1</sup> Патриарх Антиохийский с декабря 1634 г. по 11/21 октября 1647 г. См.: С.-М. WALBINER, *Die Bischofs- und Metropolitensitze des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Antiochia von 1594 bis 1664 nach einigen zeitgenössischen Quellen* // *OC* 82 (1998) 106 (далее — WALBINER, *Die Bischofs- und Metropolitensitze...*).

<sup>2</sup> По-арабски *kāṣūlīk*. Известные мне словари не дают нужного здесь значения этого слова, но оно несколько проясняется в тексте ниже, при повторном употреблении этого слова Павлом Алеппским. Этот термин встречается также в «Путешествии патриарха Макария в Россию» (*Voyage du patriarche Mascare d'Antioche / Texte arabe et traduction française par B. RADU (Paris, 1930) (PO, t. XXII, fasc. 1) 44, 67, 68* (публикация текста и перевода не была, к сожалению, доведена до конца; далее — RADU) = Муркос, 192) и в связи с этим был кратко прокомментирован Муркосом: Г. А. Муркос, О рукописном сборнике XVII в. на разных восточных языках из собрания графа А. С. Уварова // *Древности восточные. Труды Восточной комиссии Имп. Московского археологического общества*. Т. 1 (1893) 214, 216–217. Еще один пример, очень важный для понимания термина, дает вкладная (вакфная) запись Халебского митрополита Мелетия (будущего патриарха Макария) на одной арабской рукописи (см.: J. NASRALLAN, *Catalogue des manuscrits du Liban. Vol. III (Beyrouth, 1961) 210, no. 287*). Без комментариев этот термин встречается также в новейшем исследовании: Панченко, Османская империя, с. 68. Вероятно это слово означает то же, что и *протосингелл* — монаха, который жил в доме или близ дома патриарха, распоряжался принадлежностями патриаршей церкви, домашними делами патриарха, был свидетелем его жизни и подражателем его подвигов, а после смерти патриарха занимал патриарший престол.

<sup>3</sup> Вся история со смертью Ефтимия и избранием нового патриарха очень подробно описана Павлом Алеппским в другом месте, — см.: Муркос, 194–197. В этом сочинении он указал (с. 195), однако, датой избрания Мелетия патриархом не 12 ноября, а 12 декабря 1647 г. (7156 г. от Сотворения мира). Арабский текст с этой историей и его французский перевод см.: RADU, 52–54. О других датах этого события см.: Панченко, Османская империя... 68, 140, примеч. 25.

<sup>4</sup> Приходский священник. См. примеч. 19.

<sup>5</sup> Муркос, 196; RADU, 57. Ср.: WALBINER, *Die Bischofs- und Metropolitensitze...* 111–112, 151 («Aleppo»).

После этого 5 числа февраля месяца он отправился на богомолье в Сайдную и рукоположил там митрополитом / на кафедру Ябруда и Маалула хури Ибрахима ад-Дар`атани. Он дал ему имя Афанасий<sup>6</sup>. С этого вышеупомянутого года / тот архипастырствовал в течение четырех лет и был взят Богом. /

- 10 После этого, 6 июля упомянутого 7156 года он выехал из Дамаска, чтобы объехать епархию<sup>7</sup>, / и направился в Сайду и города аш-Шуф, Бейрут и Касруван<sup>8</sup>. Он приехал в Тарабулус<sup>9</sup> морем / днем в среду 17 октября, а днем в воскресенье 19 ноября / рукоположил хури Илийаса ал-Марманити митрополитом Сайды и ее приходов и назвал его Иеремией<sup>10</sup>. /

- 15 Затем владыка, вышеупомянутый патриарх, прибыл в Хама уже в 7157 году, и днем в четверг 25 апреля / он рукоположил хури `Атааллаха ал-Амиди митрополитом богохранимого Амиды и дал ему имя Теодосий<sup>11</sup>. //

(л. 03а) Затем, днем в пятницу 1 июня 7158 года от Сотворения мира / упомянутый владыка патриарх кир Макариус ал-Халаби вошел в город Халеб и пребывал в нем / восемь месяцев и выехал оттуда в день праздника Входа Господня в храм 2 февраля [следующего] года / и въехал в Дамаск 11 февраля упомянутого года<sup>12</sup>. /

- 5 А на второй день Великой Троицы, 3 июня упомянутого выше года, он рукоположил хури / Ибрахима б. `Амиша ал-Халаби митрополитом города Хомс и нарек его Афанасием<sup>13</sup>. /

В воскресенье 13 октября года 7159 он рукоположил хури Фа-раха ал-Байрути митрополитом / Бейрута и дал ему имя Филип-

<sup>6</sup> Муркос, 196 (с датой рукоположения 15 февраля); RADU, 57 (с датой 5 февраля). Ср.: WALBINER, Die Bischofs- und Metropolitsitze... 131, 144–145, 152 («Ma'lula», «Yabrud»).

<sup>7</sup> У Муркоса (с. 196): 16 июля; RADU (p. 58): 6 июля.

<sup>8</sup> На северо-западе от Бейрута.

<sup>9</sup> Триполи.

<sup>10</sup> У Муркоса соответствующие сведения отсутствуют; RADU, 60. Ср.: WALBINER, Die Bischofs- und Metropolitsitze... 141, 152 («Sidon & Tyros»).

<sup>11</sup> У Муркоса об этом рукоположении ничего не говорится; RADU, 62–63. У Валбинера об Амиде и его митрополитах нет вообще никаких данных.

<sup>12</sup> Об этом пребывании патриарха Макария в Халебе см. RADU, 64; у Муркоса таких сведений нет.

<sup>13</sup> RADU, 64 (в имени вместо нисбы ал-Халаби — ал-Киллизй); у Муркоса об этом рукоположении не говорится, но есть содержательный рассказ (с. 145, 147–149, 164–166) о решении синода от 28 августа 7167 г. о лишении Афанасия священного сана и о его смерти 11 ноября следующего года. Ср.: WALBINER, Die Bischofs- und Metropolitsitze... 128–129, 152 («Homs»).

пос<sup>14</sup>. А до этого он же посвящал его в сан *хури*, будучи когда-то в Бейруте. /

- А на праздник Крещения в 7159 году он рукоположил *хури* Сулаймана, сына *хури* Фараджаллаха, ал-Халаби *кафоликом*<sup>15</sup> / патриаршей кельи в Дамаске, — а раньше он же посвящал его в сан монаха<sup>16</sup>, дьякона<sup>17</sup>, священника<sup>18</sup> и *хури*<sup>19</sup>, — и дал ему имя Сильвестр<sup>20</sup>. / Он архиепископствовал год и пять месяцев и скончался в понедельник, на следующий после воскресенья недели мироносиц<sup>21</sup> день, 3 / мая 1062 года хиджры<sup>22</sup>. Когда упомянутый владыка патриарх кир Макарий решил / поехать из Дамаска в Халеб, то он оставил Сильвестра своим наместником. А выехал патриарх из Дамаска днем в четверг 11 февраля / 1062 года хиджры и въехал в город Халеб днем в пятницу 20 февраля. Известие о Сильвестре — да помилует его Бог — пришло к нему<sup>23</sup> с паломниками, возвращающимися из Иерусалима. / Он умер от чумы. Она поразила его в субботу, а умер он в понедельник, потому что в этом году случился / в Дамаске великий мор, он начался зимой, в сорокодневный пик холодов<sup>24</sup> //.

<sup>14</sup> RADU, 67 (имя Филиппоса записано здесь по-арабски иначе, чем в публикуемой заметке); у Муркоса соответствующих сведений нет. Ср.: WALBINER, Die Bischofs- und Metropolitensitze... 117–118, 151 («Beirut»).

<sup>15</sup> В данном месте приоткрывается смысл термина «касублик», о чем упоминалось в примеч. 2. Валбинер, однако, фиксирует Сильвестра в категории «митрополитов патриаршей резиденции» («Metropolitan der Patriarchalresidenz»); см.: WALBINER, Die Bischofs- und Metropolitensitze... 152, внизу.

<sup>16</sup> *Rāhib*.

<sup>17</sup> *Шаммās* — низшее духовное звание или сан, помощник священника при служении, дьякон

(لحظة جليلة في مختصر تاريخ الكنيسة المسيحية، جمعها الكاهن باسيليوس ميخائيلوفسكي، عربيها من اللغة الروسية مع إضافات ضرورية الأرشمندريت رفائيل (كازان، ١٨٩٤ — Казань, 1894) 319 (далее — АРХИМАНДРИТ РАФАИЛ).

<sup>18</sup> *Қиссйс* (также *қисс* и *қасс*) — священник. Архимандрит Антиохийский Рафаил поясняет, что *қисс* — это *кāхин* (священник) без прихода, а также монашествующий *кāхин* или неженатый *хўри*; см. Архимандрит Рафаил, 330–331.

<sup>19</sup> *Хўри* — приходский священник, поп (Архимандрит Рафаил, 306–307).

<sup>20</sup> RADU, 67–69 (на с. 68 — в двух разных местах!); у Муркоса соответствующих сведений нет. Ср.: WALBINER, Die Bischofs- und Metropolitensitze... 146–147, 152.

<sup>21</sup> То есть во второе воскресенье после Пасхи.

<sup>22</sup> 1652 г. н.э. Валбинер приводит другую дату смерти Сильвестра — апрель 1652 г.; см.: WALBINER, Die Bischofs- und Metropolitensitze... 152, внизу.

<sup>23</sup> Патриарху Макарию.

<sup>24</sup> Перевод термина *الأربعانيات* вызвал у покойного Вл. В. Полосина некоторые затруднения, и по его просьбе был направлен запрос проф. Манфреду Круппу, директору находящегося в Бейруте Восточного института (Orient-Institut) Не-

(л. 036) А после того как он рукоположил *кафоликом* приснопамятного Сильвестра, в воскресенье Новой (Фоминой) недели — Светлая Пасха была 29 марта — / он рукоположил *хури* Джабраила ал-Халаби митрополитом на кафедру аз-Забадани<sup>25</sup> и ал-Фарзала<sup>26</sup> и дал ему имя Герасим<sup>27</sup> в 1062 году хиджры / и 7159 году от Сотворения мира. А до этого он же рукополагал его и монахом, и дьяконом, и священником<sup>28</sup>, и архимандритом и посылал его в / Грузию в начале своего патриаршества. /

- 5 А в день ...<sup>29</sup> 7159 года он рукоположил *хури* Азарию ат-Тарабулуси — он был / раньше игуменом монастыря Владычицы нашей Богоматери ар-Ра'са в деревне Бетрам<sup>30</sup> — митрополитом города Баальбек и дал ему имя / Антоний<sup>31</sup>. /

Во второй раз выезд упомянутого владыки патриарха кир Макария из Дамаска состоялся днем в четверг 11 / февраля 1062 года хиджры. В Халеб он въехал днем в пятницу 20 февраля 7160 года от Сотворе-

---

мецкого востоковедного общества, где высказывалось предположение о том, что речь идет об искажении встречающегося у Р. Дози слова الأربعينية — «les quarante jours les plus froids de l'hiver, le cœur de l'hiver» (R. Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes. T. I (Leyde, 1881) 504). М. Кропп поддержал это мнение, усмотрев в переходе الأربعينية в الأربعانيات гиперкритицизм писца, который воспринял *îd* после 'айна как передачу народного произношения (*imāla*) долгого «а» и внес соответствующее изменение в орфографию (факсимильное послание М. Кроппа С. А. Французову от 14.02.2000). — Прим. С. А. Французова.

<sup>25</sup> Современный Зебдани (в Сирии).

<sup>26</sup> Современный Фурзоль (в Ливане).

<sup>27</sup> RADU, 68 (дата рукоположения здесь — 6 мая, воскресенье Фоминой недели); у Муркоса этого сообщения нет. Ср.: WALBINER, Die Bischofs- und Metropolitensitze... 145–146, 147.

<sup>28</sup> *Киссйс*.

<sup>29</sup> В тексте «Заметок» оставлено место в 42 мм. Пропущенная часть даты восстанавливается по изданию «Путешествия патриарха Макария в Россию» (RADU, 68): «десятый января месяца». У Муркоса всего этого сообщения нет.

<sup>30</sup> Чтение этого названия условно, так как не удалось идентифицировать этот топоним с каким-либо современным населенным пунктом. В «Путешествии патриарха Макария в Россию...» эта деревня, «известная своими переписчиками», упоминается несколько раз (RADU, 60 — два раза; 68). При объезде епархии патриарх Макариус из этой деревни отъехал прямо в Амьен. Между тем, на пути между Тарабулусом и Амьеном известна деревня с похожим названием — Бтурран (в написании отличается только последней буквой); из этой деревни происходит, между прочим, переписчик известной Ватиканской рукописи Библии (cod. arab. 468 и cod. arab. 467); см. этот топоним: К. ВАЕДЕКЕР, Palästina und Syrien (Leipzig, 1910) 304–305 (карта).

<sup>31</sup> RADU, 68; у Муркоса отсутствует. Ср.: WALBINER, Die Bischofs- und Metropolitensitze... 113–114, 151 («Baalbek»).

ния мира, / оставался в нем ...<sup>32</sup> месяцев ...<sup>33</sup> и дальше проехал в города  
 10 Сирмин и Киллиз и возвратился днем в субботу / перед Троицей и от-  
 праздновал Троицу в Халебе 2 июня. / А днем в воскресенье Всесвятс-  
 кой недели после Троицы, 13 июня, он рукоположил хури Насира ал-  
 Химси митрополитом / на кафедру `Аккара и Рахбы, — это с согласия  
 жителей его епархии и по их ходатайству перед ним. Он дал ему имя  
 Николай<sup>34</sup>. /

А после оказанных ему почестей днем в среду 16 июня он рукопо-  
 ложил хури Михаила Ибн Муханна ал-Халаби, — / он тоже приехал из  
 Тарабулуса со знатными людьми города и с их общим ходатайством пе-  
 ред патриархом на его кандидатуру, — митрополитом города Тарабулус  
 15 / с его епархиями и дал ему имя Мелетий<sup>35</sup>. Все это произошло в указан-  
 ном году, а именно в 1062 году по хиджре, / 1652 году от Рождества  
 Христова, в 7160 году от Сотворения мира //.

(л. 04а) А вечером в четверг 18 июля 1062 года он отправился в ал-  
 Лазикию, а оттуда в Антакью, / направляясь в города ар-Рума<sup>36</sup> — да  
 хранит его Бог. Я же, смиренный сын его Павел, пишущий эту хронику,  
 отправился / днем ...<sup>37</sup> июля, взяв с собой его вещи, в Антакью, чтобы  
 дожидаться его там. / Так, благословясь, отправились мы в путь. //

### ИМЕНА СОБСТВЕННЫЕ

`Азарийа ат-Тарабулуси, игумен монастыря Св. Богоматери в Бут-  
 рам — см. также: Антоний, митрополит Баальбека

Антоний, митрополит Баальбека (до этого — игумен `Азарийа ат-  
 Тарабулуси, см.)

`Атааллах ал-Амиди — см. Теодосий, митрополит Амида

Афанасий, митрополит Бейрута и Ма`лула

Афанасий, митрополит Хомса

Джабраил ал-Халаби — см. Джарасим (Герасим)?, митрополит Зеб-  
 дани и Фурзоли?

Джарасим (Герасим)?, митрополит Зебдани и Фурзоли?

Ефтимий ас-Сакизи

Ибрахим ад-Дир`атани — см. Афанасий, митрополит Бейрута и  
 Ма`лула

<sup>32</sup> Для числа месяцев оставлено место в 1 см.

<sup>33</sup> После этого оставлено пустое место ок. 2 см.

<sup>34</sup> RADU, 69; у Муркоса этого сообщения нет. Ср.: WALBINER, Die Bischofs-  
 und Metropolitensitze... 108, 151 («Akkar»).

<sup>35</sup> RADU, 69; у Муркоса этого сообщения нет. Ср.: WALBINER, Die Bischofs-  
 und Metropolitensitze... 144, 152 («Tripolis»).

<sup>36</sup> То есть Малой Азии.

<sup>37</sup> Число отсутствует, для него оставлено место в 2,5 см.

- Ибрахим б. `Амиш ал-Халаби — см. Афанасий, митрополит Хомса  
Иеремия, митрополит Сайды и ее епархий  
Ильяс ал-Марманити — см. Иеремия, митрополит Сайды и ее епархий  
Макарий, патриарх  
Мелетий, кафолик Халеба — см. Макарий, патриарх  
Мелетий, митрополит Тарабулуса и подчиненных ему епархий  
Митрофан, митрополит Халеба  
Михаил ал-Халаби — см. Митрофан  
Михаил б. Муханна ал-Халаби — см. Мелетий, митрополит Тарабу-  
луса и пр.  
Насир ал-Химси — см. Николай, митрополит `Аккара и Рахбы  
Николай, митрополит `Аккара и Рахбы  
Сильвестр, кафолик патриаршей кельи в Дамаске  
Сулайман б. Фараджаллах ал-Халаби — см. Сильвестр, кафолик  
патриаршей кельи в Дамаске  
Теодосий, митрополит Амида  
Фарах ал-Байрути см. Филиппос, митрополит Бейрута  
Филиппос, митрополит Бейрута

### Топонимы

- Аккар  
Амид, митрополия  
Антакья (Антиохия)  
Баальбек, митрополия  
Байрут — см. Бейрут и Ма`лула  
Бейрут и Ма`лула, митрополия  
Бетрам (Бутрам)  
Дамаск  
Зебдани (аз-Забадани)  
Касруван  
Киллиз  
Маалула — см. Бейрут и Ма`лула  
ар-Ра`с  
Рахба  
Сайда и пр., митрополия  
Сайдная  
Сармин  
Тарабулус (Триполи), митрополия  
Фурзоль (ал-Фарзал)  
Халаб, митрополия  
Хомс, митрополия  
аш-Шуф  
Ябруд



## LE LECTIONNAIRE DE JÉRUSALEM EN ARMÉNIE (APERÇU SUR UNE ÉDITION)

Dans l'étude des liturgies anciennes, lieu théologique important pour la compréhension des Écritures par les Églises de l'époque des Pères des IV<sup>e</sup>—V<sup>e</sup> siècles, les documents liturgiques de la tradition arménienne méritent une attention spéciale en raison des années et des lieux auxquels ils renvoient.

Témoin du culte de l'Église-Mère avant 439, le *Lectionnaire de Jérusalem*, traduit en arménien au début du V<sup>e</sup> siècle, ne pouvait être suivi intégralement en Arménie<sup>1</sup>. Le cadre topographique dans lequel s'inscrivait la liturgie de la Ville Sainte, le cycle de ses fêtes et leur déroulement processionnel en faisaient, en effet, un rite strictement local dont les caractéristiques apparaissent constamment. Après avoir été traduit en arménien, le *Lectionnaire* hagiopolite devait être adapté à une situation différente.

S'il nous est impossible de connaître avec précision quelles furent les premières adaptations apportées au document en Arménie, nous ne sommes pas cependant complètement démunis. Plus de trois cents manuscrits arméniens constituent en effet la descendance arménienne du typicon grec hagiopolite antérieur à 439. L'étude sous divers angles de cette vaste documentation nous a permis de sélectionner onze témoins, complets ou fragmentaires, de la situation liturgique arménienne antérieure au VIII<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>. Ce sont ces documents, que nous venons de publier, que nous présentons ici<sup>3</sup>.

### I. L'ÉVOLUTION DU LECTIONNAIRE DE JÉRUSALEM EN ARMÉNIE

Les manuscrits et fragments édités dans ce volume sont les témoins du type le plus ancien connu du rite hiérosolymitain adapté en Arménie. Malgré leurs différences, ils offrent une caractéristique commune: la situation liturgique qu'ils manifestent est antérieure à celle dont témoignent quatre auteurs arméniens du VII<sup>e</sup>—VIII<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>1</sup> C. RENOUX, *Le Codex Arménien Jérusalem 121*, Introduction et édition comparée du texte et de deux autres manuscrits // PO 35, 1 et 36, 2 (Turnhout, 1969 et 1971).

<sup>2</sup> Voir le catalogue que nous avons publié après les deux volumes précédents: *Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie: Le Čašoc I: Introduction et liste des manuscrits* // PO 44, 4 (Turnhout, 1989). Cité *Čašoc' I*.

<sup>3</sup> *Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie: Le Čašoc II, Édition synoptique des plus anciens témoins* // PO 48, 2 (Turnhout, 1999). Cité *Čašoc' II*.

### Yovhannes Ojnec'i ( 650? — 728)

Élu catholicos en 718, Yovhannes Ojnec'i se donna pour programme de retrouver les traditions de son Église et d'en réformer les abus<sup>4</sup>. Dans son *Discours synodal*, prononcé vraisemblablement au synode de Duin (718), peu après son élection<sup>5</sup>, il tient pour acquis que la fête du 6 janvier, l'Épiphanie, est toujours celle de la Nativité du Christ, mais qu'elle commémore aussi son Baptême dans le Jourdain<sup>6</sup>. Il invite à lire, ce jour-là et pendant l'octave, les péricopes baptismales des évangiles<sup>7</sup>. Est-ce une innovation, encore mal assurée, que Yovhannes veut conforter ou qu'il cherche à introduire? «արժան է... ընթերնու, il convient de lire, écrit ici, avec modération, l'auteur, si impératif quant à ses autres prescriptions. En tout état de cause, cette recommandation constitue un indice de valeur pour dater les manuscrits du *čašoc*», le lectionnaire arménien. En effet, alors que le plus ancien groupe de ces derniers ne prévoit pas encore, à une exception près, cette lecture des récits du Baptême du Christ, ceux-ci font partie de l'Office du Matin dans les *čašoc* copiés à partir du XII<sup>e</sup> siècle<sup>8</sup>.

### Grigoris Aršaruni ( 650?—729?)

Contemporain de Yovhannes Ojnec'i, Grigoris, évêque ou chorévêque<sup>9</sup> des Aršaruni<sup>10</sup>, est l'auteur d'un *Commentaire du Lectionnaire hiérosolymite*

<sup>4</sup> Cf. J.-P. MAHÉ, L'Église arménienne de 611 à 1066 // J.-M. MAYEUR et autres, Histoire du Christianisme. T. 4 (Paris, 1993) 478–486. Selon l'historien arménien Kirakos Ganjakec'i (XIII<sup>e</sup> siècle), Yovhannes Ojnec'i reprochait à son prédécesseur, le catholicos Ezr (VII<sup>e</sup> s.) rallié aux décisions de Chalcédoine et à l'orthodoxie grecque (cf. G. GARITTE La Narratio de Rebus Armeniae (Louvain, 1952) 278–337), «d'avoir changé toute la vraie institution de l'Église, ainsi que le Lectionnaire de Jacques et de Cyrille; Yovhannes restaura le Lectionnaire de saint Cyrille et toutes les fêtes telles qu'elles avaient été établies par saint Grégoire» (cf.: Կիրակոս Գանձակեցի, Համառոտ Պատմութիւն (Venise, 1865) 37–39).

<sup>5</sup> Cf. V. INGLISIAN, Die armenische Literatur (Leiden, 1963) (Handbuch der Orientalistik I, 7) 174–175.

<sup>6</sup> Cf. Discours synodal, édition et traduction latine: Տեառն Յովհաննու իմաստասիրի Աւանդեցոյ Մատենագրութիւնք (Venise, 1834) 30–33 et 68–69. Sur l'apparition de l'Épiphanie-Baptême, voir PO 44, 4, 428–433.

<sup>7</sup> IBID, 74–75, canon 31.

<sup>8</sup> Dans ces *čašoc* plus tardifs, les péricopes du Baptême du Christ sont lues dans l'ordre suivant, une pour chaque jour: Mc 1, 1–13; Mt 3, 1–4, 1; Jn 1, 1–17; Jn 1, 18–28; Jn 1, 29–34; Jn 1, 35–51; Lc 3, 1–4, 13.

<sup>9</sup> Nom d'une famille arménienne qui passa à celui d'un district arménien situé au sud-ouest du lac Sévan, cf.: Տ. Խ. Յակոբյան, Հայաստանի եկ Հարակից Նրջանների Տեղանունների Բառարան. T. 1 (Erévan, 1986) 478.

<sup>10</sup> Cf. GRIGORIS ARŠARUNI, Commentaire du Lectionnaire / Trad. L.-M. FROIDEVAUX (Venise, Saint-Lazare, 1975) XI–XIX.

tain<sup>11</sup>. Cet ouvrage, explication très allégorisante des psaumes et des lectures du *Lectionnaire de Jérusalem*, repose cependant sur une minutieuse prise en compte de tous ses textes<sup>12</sup>. Composé vraisemblablement peu après 706<sup>13</sup>, il donne un aperçu beaucoup plus complet que les oeuvres de Yovhannes Ojnek'i sur l'état du *čašoc* au début du VIII<sup>e</sup> siècle, puisque, de l'Épiphanie jusqu'au dimanche après Pâques, son auteur passe en revue toutes les célébrations et en commente les textes.

Il est donc intéressant de s'arrêter aux explications que Grigoris donne de l'Épiphanie, car c'est à partir des psaumes et des péricopes de la solennité qu'il les formule. La fête du 6 janvier commémore à la fois la Naissance et le Baptême du Christ, comme l'expose la finale du chapitre IX 14 du *Commentaire*<sup>14</sup> où l'auteur fait allusion aux deux passages de l'Écriture qui sous-tendent cette interprétation: le Psaume 2,7<sup>15</sup> et Matthieu 3, 1-17<sup>16</sup>. Ces deux textes sont donc entrés dans le *čašoc*, non pas pour la liturgie eucharistique, mais pour le rite de bénédiction de l'eau qui lui fait suite. Tous les manuscrits dont la copie est postérieure au XII<sup>e</sup> siècle ont adopté cette thématique de la fête, et, dans ces *čašoc*, les copistes insèrent désormais le rite de la bénédiction de l'eau après les textes de la célébration du jour<sup>17</sup>.

En poursuivant la lecture de l'oeuvre d'Aršaruni, nous rencontrons une autre nouveauté par rapport au *Lectionnaire de Jérusalem*. L'avant-carême, l'*arajawor* si contesté au VI<sup>e</sup>—VII<sup>e</sup> siècle<sup>18</sup>, fait désormais partie des temps liturgiques qui achèment à la fête de Pâques. Grigoris Aršaruni mentionne

<sup>11</sup> Édition de K. C'RAK'EAN: *Գրիգորիսի Արշարունու Գործակարգոսի Մեկնութիւն Ընթերցուածոց* (Venise, 1964) et traduction française de L.-M. FROIDEVAUX (voir note 9).

<sup>12</sup> Voir par exemple le chapitre 8 du *Commentaire* (GRIGORIS ARŠARUNI, *Commentaire*... 13-17); à travers les explications embarrassées des trois derniers paragraphes, on constate que l'auteur fait allusion aux onze péricopes de la vigile de l'Épiphanie et aux douze de la vigile pascale.

<sup>13</sup> Cf. GRIGORIS ARŠARUNI, *Commentaire*... XXIV-XXVI.

<sup>14</sup> GRIGORIS ARŠARUNI, *Commentaire*... 15-19.

<sup>15</sup> «Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'ai engendré».

<sup>16</sup> Le récit du Baptême du Christ.

<sup>17</sup> Par exemple, Erévan 938 de 1704, 939 de 1442, 979 de 1286, etc... il faudrait citer tous les *čašoc* écrits après le XII<sup>e</sup> siècle.

<sup>18</sup> Le traité de l'évêque Movses de C'urtaw (560?—615?) contre le concile de Chalcédoine: Դ. Պատմադք, Ժողովոյն երկաբնակացն Մովսէսի Վրաց Ողղափառ եպիսկոպոսի // Գիրք Թղթոց (Tiflis, 1901) 119-127, s'en prend à l'*arajawor* qui «souille le mystère des sept semaines de carême» (Ibid., 124); [Ndlr: եւ ոչ ապականեւ զխորհուրդ եկեղեցւոյն շաբաթուոցն պահոց, այլ շնորհ զսուրբ քառասներորդն, հինգարեայ յառաջաւոր պահովքն:] cet usage commençait à apparaître dans les milieux arméniens favorables à Chalcédoine (pour plus de détail, voir *Čašoc* I, 433-434). Sur l'*arajawor*, voir aussi Ch. RENOUX, Les Fêtes et les saints de l'Église arménienne de N. Adontz // *REArm* 14 (1980) 295ss, et A. SHARF, Byzantine Orthodoxy and Prelimi-

plusieurs fois, au cours du chapitre XII de son *Commentaire*<sup>19</sup>, ce jeûne qui était alors suivi de deux semaines sans aucune abstinence, après lesquelles commençaient les six semaines de carême précédant la Grande semaine. Mais, par deux fois, l'auteur du *Commentaire* a pris soin de noter que ce jeûne *araġawor* est *sans lectures*<sup>20</sup>. Cela ne doit pas surprendre, puisque cette institution ne figurait pas dans le *Lectionnaire* reçu de Jérusalem. Le système de lectures de ce dernier n'avait donc pas encore été modifié sur ce point en Arménie, alors même que l'année liturgique avait été enrichie d'une nouvelle période anticipant le jeûne quadragésimal. Une nouvelle clef pour le classement des manuscrits nous est offerte par cette précision de Grigoris Aršaruni: les nombreux *čašoc* 'copiés à partir du XIV<sup>e</sup> siècle, qui prévoient cette anticipation quadragésimale et munissent de péricopes chacun de ses jours émanent nécessairement de modèles postérieurs au VIII<sup>e</sup> siècle.

Une dernière innovation importante apparaît dans le *čašoc* ' que Grigoris Aršaruni avait sous les yeux. Au cours du long chapitre XXX de son *Commentaire*, exposé qui suit pas à pas les rites et les textes du mercredi et du jeudi de la Grande semaine, l'auteur signale que l'on fait le lavement des pieds, le jeudi<sup>21</sup>, et il transcrit l'incipit de la péricope, Jean 13,1–15, lue à cette occasion. Ce rite était aussi pratiqué, au VIII<sup>e</sup> siècle, dans les Églises byzantines<sup>22</sup> et syriennes<sup>23</sup>, et le *Lectionnaire* hiérosolymitain, dans sa ver-

---

nary Fast of the Armenians, dans Byzantion, Hommage à N. Stratos, volume 2 (Athènes, 1986) 649–672. [NdIr: N. GARSOÏAN, L'Église Arménienne et le grand schisme d'Orient, (voir le compte-rendu dans ce volume), p. 529, note 35, refuse l'attribution à Movses, et M. VAN ESBROECK, Ein Jahrtausend armenischer antichalkedonischer Literatur // *Annuario Historiae Conciliorum*, 30(1998) 162, n. 14].

<sup>19</sup> Édition Č'RAK'EAN, 110–113, et GRIGORIS ARŠARUNI, *Commentaire*... 30–33.

<sup>20</sup> *աւր'սթերցուած*; voir le chapitre 12 de l'édition Č'RAK'EAN, 110–113, et la traduction FROIDEVAUX, 30–33. Il n'y avait donc pas encore de péricopes pour ce jeûne dans le *Lectionnaire* qu'avait en mains Aršaruni au début du VIII<sup>e</sup> siècle. L'*Histoire des Conciles* attribuée à Yovhannes Ojnec'i, selon laquelle ce dernier aurait demandé au chorévêque Aršaruni de faire le commentaire du jeûne *araġawor* (cf.: Գիրք թղթոց, 232), subit donc là une nouvelle preuve de son inauthenticité (cf.: PO 44, 4, *Čašoc* ' I. p. 429). L'étude de M. FINDIKYAN, The Liturgical Expositions attributed to Catholicos Yovhannes Ojnec'i: Problems and Inconsistency dans R. TAFT, The Armenian Christian Tradition (Rome, 1997) 75–121, montre aussi que les oeuvres mises sous le nom d'Ojnec'i sont fort suspectes, hormis son *Discours synodal* et les *canons* qui le suivent. [NdIr Voir aussi M. VAN ESBROECK, Die sogenannte Konziliengeschichte des Johannes von Odzun (717–728) // *Annuario Historiae Conciliorum*, 26 (1994) 21–60].

<sup>21</sup> Édition Č'RAK'EAN, 187; GRIGORIS ARŠARUNI, *Commentaire*... 110.

<sup>22</sup> Cf.: P.-F. BEATRICE, La lavanda dei piedi. Contributo alla storia delle antiche liturgie cristiane (Roma, 1983) 202–205.

<sup>23</sup> Cf.: A. BAUMSTARK, Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten (Paderborn, 1910) 236.

sion géorgienne témoin des usages hagiopolites jusqu'à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle<sup>24</sup>, l'insère aussi dans le déroulement de la liturgie du Grand jeudi<sup>25</sup>. Il faudra là encore, se référer aux *čašoc* 'copiés à partir du XII<sup>e</sup> siècle, pour y découvrir ce rite que ne possèdent pas les manuscrits reproduisant des modèles antérieurs à l'époque de Grigoris Aršaruni.

### Salomon de Mak'enoc' (VIII<sup>e</sup> siècle)

Tout aussi important pour mesurer l'évolution du *Lectionnaire de Jérusalem* après son entrée en Arménie apparaît le *tōnakan*, homélaire festif que Salomon, supérieur du couvent de Mak'enoc', entreprit de composer au début du VIII<sup>e</sup> siècle<sup>26</sup>. Les lectures patristiques, hagiographiques et historiques de ce recueil, livre liturgique destiné à l'Office de nuit, sont choisies en effet, non seulement en fonction de la fête célébrée, mais aussi pour servir de commentaires aux péricopes bibliques du *čašoc*<sup>27</sup>. Bien que ce document ne soit accessible que dans des copies tardives, le *Paris Bibliothèque Nationale* arménien 110 de 1194<sup>28</sup> et le *Erévan Maténadaran* 7729 de 1202<sup>29</sup> qui ne reflètent plus la compilation primitive<sup>30</sup>, son intérêt reste grand cependant: livre liturgique, il témoigne des évolutions subies par les *čašoc* 'avant le XII<sup>e</sup> siècle, date de ses plus anciennes copies.

On constate ainsi, grâce aux lectures patristiques choisies, que la fête du 6 janvier, l'Épiphanie, est réellement devenue celle de la Nativité du Christ et de son Baptême: le deuxième jour de la célébration ainsi que le sixième et le huitième, des commentaires patristiques sur la naissance du Christ voisinent avec d'autres sur son baptême. L'*arajawor*, le jeûne anticipant la période quadragésimale, les samedis et les dimanches de carême ainsi que *Vardavar* (la Transfiguration) font définitivement partie du calendrier arménien.

<sup>24</sup> Cf.: PO 35, 1, 22–24.

<sup>25</sup> Cf. M. TARCHNIŠVILI, Le grand lectionnaire de l'Église de Jérusalem (V<sup>e</sup>–VIII<sup>e</sup> siècle) (Louvain, 1959) n° 641.

<sup>26</sup> Cf. M. VAN ESBROECK, Salomon de Mak'enoc', vardapet du VIII<sup>e</sup> siècle // *Armeniaca. Mélanges d'études arméniennes* (Venise, 1969) 33–44; M. VAN ESBROECK, Description du répertoire de l'homélaire de Muš (Maténadaran 7729) // *REArm* N. S. 18 (1984) 237–280.

<sup>27</sup> Cf. CH. RENOUX, Čašoc' et Tōnakan. Dépendance et complémentarité // *Ecclesia Orans* 4 (1987) 169–201.

<sup>28</sup> Cf. J. MUYLDERMANS, Note sur le Parisinus arménien 110 // *REArm* N. S. 1 (1964) 101–120.

<sup>29</sup> Ա. Մաթեկոսյան, Ե՞րբ եւ որտե՞ղ է գրվել Մշո տօնակահան-ճառընտիրը // *ԲՄ* 9 (1969) 137–162.

<sup>30</sup> Le *Erévan* 7729, de quelques années plus tardif que le Paris 110, possède déjà cinq fêtes de plus que ce dernier; le calendrier arménien s'ouvre aux commémoraisons que célèbrent les Églises environnantes. [Ndlr Sur 16 parallèles à l'homélaire de Mush, voir M. VAN ESBROECK, La structure du répertoire de l'homélaire de Mush // *International Symposium on Armenian Linguistics* (Yerevan, 1984) 282–303]

### Xosrovik Vardapet ( 630?—730?)

Un dernier auteur, Xosrovik Vardapet ou T'argmanič<sup>31</sup>, connaît l'évolution survenue au VIII<sup>e</sup> siècle dans la thématique de la solennité du 6 janvier. Dans ses *Questions de l'évêque d'Antioche à Xosrov, vardapet arménien, sur la célébration de la Nativité*, il expose que la fête de l'Épiphanie est à la fois celle de la Nativité et du Baptême du Christ, puisque, dit-il, c'est le même jour du même mois, en des années différentes que se produisirent les deux événements<sup>32</sup>.

Parmi les oeuvres de Xosrovik<sup>33</sup> figure aussi une *Didascalie sur le carême*; l'auteur y mentionne, comme Grigoris Aršaruni et Salomon de Mak'enoc', l'anticipation quadragésimale, l'*arajawor*<sup>34</sup>. On ne peut donc mettre en doute l'existence de ce pré-carême au VIII<sup>e</sup> siècle dans le calendrier de l'Église arménienne.

### Avant le VIII<sup>e</sup> siècle

Rassemblons les informations que nous venons de glaner dans les écrits de nos quatre auteurs du VIII<sup>e</sup> siècle:

1. Au cours de la fête du 6 janvier et des jours suivants, semaine consacrée dès avant le VIII<sup>e</sup> siècle à la célébration de la Nativité et du Baptême du Christ, sont lues désormais les péripécies évangéliques baptismales. La fête de l'Épiphanie est désormais celle de la Naissance et du Baptême du Christ.

2. L'*arajawor*, l'avant-carême contesté et rejeté au VI<sup>e</sup>—VII<sup>e</sup> siècle, fait définitivement partie de l'année liturgique.

3. Le rite du lavement des pieds, accompli en d'autres Églises le Grand jeudi, est inséré le même jour dans le *časoc* de l'Église arménienne.

Il est impossible, bien entendu, de dater avec précision l'introduction de ces usages dans le rite arménien; les auteurs précédents n'en sont que des témoins. Rien ne dit, en effet, que le catholicos Yovhannes Ojneg'i, restaurateur des traditions de son Église, ait été à l'origine de la transformation de l'Épiphanie-Nativité, en Épiphanie-Nativité-Baptême.

Ce qui importe pour l'histoire de l'évolution de l'année liturgique arménienne, c'est de constater qu'il subsiste, dans le nombre imposant de témoins du *Lectionnaire de Jérusalem*<sup>35</sup>, plusieurs manuscrits qui ne possèdent pas les trois évolutions attestées par nos quatre auteurs. Il ne s'agit donc pas d'une particularité d'un manuscrit, mais bien de l'état du rite arménien à l'époque qu'ils représentent, c'est-à-dire avant le VIII<sup>e</sup> siècle.

<sup>31</sup> Cf. Ն. Պողարեան, Հայ գրողներ (Jérusalem, 1971) 106–108.

<sup>32</sup> Édition: Գ. Յովսէփըան, Խորհրդիկ Տարգմանիչ (Vat'aršapat, 1899) 187–197; traduction: F. C. CONYBEARE // ZNThW 5 (1904) 327–334.

<sup>33</sup> Cf.: Պողարեան, Հայ գրողներ... 106–108.

<sup>34</sup> Cf.: Ն. Ակիկեան, Խորհրդիկ Տարգմանիչ և իւր երկասիրութիւնները // ՀԱ 18 (1904) 304–316.

<sup>35</sup> Cf.: *Časoc' I* // PO 44,4. 490–529.

## II. DU V<sup>e</sup> AU VIII<sup>e</sup> SIÈCLE

Onze manuscrits et fragments, qui ignorent les trois évolutions que l'on vient de signaler tout en faisant preuve d'adaptations apportées en Arménie, représentent l'état du rite arménien entre le V<sup>e</sup> et le VIII<sup>e</sup> siècle. En voici la liste:

*Athènes, Bibliothèque Nationale 637*  
*Oxford, The Bodleian Library d. 2*  
*Rome, Pontificio Leoniano Collegio Armeno 1 (70)*  
*Tübingen Universitätsbibliothek MA XIII 21*  
*Venise, San Lazzaro 169, 285 et 1625*  
*Vienne, Mechitharisten-Bibliothek 3, 700, 1719 et 2034.*

Dans les pages qui suivent ne seront pas pris en compte: 1. le palimpseste fragmentaire Athènes 637 qui n'a pu être lu; 2. le manuscrit *Oxford d. 2* dont le calendrier festif très développé dénote une période postérieure à celle des autres témoins; 3. le *Venise 1625*, manuscrit dont on ne peut déterminer la typologie en raison de ses lacunes<sup>36</sup>. A ces huit documents, il faut ajouter le Supplément du manuscrit *Jérusalem Couvent Saint-Jacques 121*, témoin de grande importance.

Ces divers représentants du *čašoc'* renvoient à la même époque. Tous, en effet, conservent la structure du *Lectionnaire de Jérusalem* reçu en Arménie au début du V<sup>e</sup> siècle; mais en chacun d'eux les mêmes aménagements ont été apportés et ils ont été complétés par les mêmes nouvelles célébrations: samedis et dimanches de carême et fête de *Vardavar'*. La présence de ces trois innovations et l'absence de l'avant-carême, l'*a'rajawor* caractérise une période de l'histoire du rite arménien, antérieure au VIII<sup>e</sup> siècle.

Ce n'est pas cependant le cycle liturgique de la même année ni du même lieu que reflètent ces manuscrits, car de nombreuses divergences existent entre eux. Avant de les présenter l'une après l'autre, nous n'en signalerons qu'une seule; elle met en évidence que la liturgie codifiée dans ces documents ne pouvait être célébrée ni à la même époque ni au même endroit<sup>37</sup>. Le codex *Vienne 3* prévoit une double célébration de la fête de la Vierge Marie, le 15 août: la première, qui est la seule de tous les autres témoins, est placée dans le corps du manuscrit et conserve les textes du *Lectionnaire de Jérusalem* selon lequel Marie est célébrée comme la Mère de Dieu<sup>38</sup>; la seconde, dans le Supplément du manuscrit *Vienne 3* possède un choix de péripopes

<sup>36</sup> *PO* 44,4. 504, note 11.

<sup>37</sup> Les deux seuls colophons qui subsistent dans ces manuscrits n'apprennent rien: celui du *Venise 169* indique que le manuscrit fut restauré en 1670; celui du *Tübingen MA XIII 21* indique le nom du copiste, *Yovasap'*.

<sup>38</sup> Cf. *PO* 36, 2. 354-357.

bibliques, différent du précédent, qui évoquent la Vierge comme transférée au ciel. La communauté ecclésiale qui fêtait la Vierge de cette manière s'était donc ouverte à l'influence des *Transitus Mariae*; par contre ces récits de la Dormition et de l'Assomption de Marie n'avaient pas encore entraîné la modification des rites liturgiques dans les églises arméniennes dont témoignent les autres manuscrits.

Il faut, en effet, constater la grande stabilité dont font preuve nos documents par rapport à leur ancêtre du début du V<sup>e</sup> siècle<sup>39</sup>. Le plan de cet archétype est respecté dans ses grandes articulations. C'est toujours avec la solennité de l'Épiphanie que s'ouvrent ces *čašoc'*, comme leur original grec des années 417—439, et, de même que ce dernier, ils s'achèvent avec la commémoration des apôtres Jacques et Jean; les innovations les plus considérables ne prennent place que dans des Suppléments. A l'intérieur de la partie principale de chaque manuscrit, le cycle liturgique se déploie invariablement selon le plan de l'archétype du V<sup>e</sup> siècle: fêtes de janvier-mars, semaines de carême et de Pâques, puis période des fêtes de saints de mai à décembre, période interrompue par les solennités de l'Ascension et de la Pentecôte. Chaque célébration de ces divers temps sera toujours organisée selon l'ordonnance qu'elle revêt dans l'original hiérosolymitain: rubrique, psalme, lecture, alléluia et péricope de l'évangile<sup>40</sup>.

#### A. LE LECTIONNAIRE DE JÉRUSALEM MODIFIÉ

Tout en conservant son noyau hagiopolite originaire, le *Lectionnaire de Jérusalem* implanté en Arménie au début du V<sup>e</sup> siècle avait subi cependant, déjà avant le VII<sup>e</sup> siècle, de nombreuses transformations.

##### Le plan

Dans les premiers témoins connus du calendrier de l'année liturgique arménienne, les commémoraisons célébrées les 9, 18 et 29 mars (les Quarante Martyrs de Sébaste, Cyrille et Jean de Jérusalem) sont reportées aux samedis des deuxième, troisième et quatrième semaines de carême. Ce déplacement, conforme aux canons 49 et 51 du synode de Laodicée (IV<sup>e</sup> ou V<sup>e</sup> siècle),

<sup>39</sup> Sur 344 manuscrits du *čašoc'* étudiés, seuls 27 s'écartent du type hiérosolymitain, si l'on ne tient pas compte des 22 manuscrits dont il est impossible de déterminer le type (cf. PO 44, 4. 537–538). La vénération pour le *Lectionnaire* reçu de Jérusalem, attribué à Jacques et complété par Cyrille (cf. E. BИHAIN, Une vie arménienne // *Mus* 76 [1963] 333–338), était grande dans l'Église arménienne; Grigor Tat'ewac'i († 1409) le classe parmi les livres inspirés (cf. *Գրիգոր Հարցմանք*, (Jérusalem, 1993) 450–451), puisque pour la tradition arménienne il est l'oeuvre du personnage qui écrivit l'*Épître de Jacques*.

<sup>40</sup> Aucune indication sur l'anaphore utilisée n'apparaît dans ces manuscrits, mais quelques incipit hymnographiques que nous signalons dans l'édition.



cle)<sup>41</sup>, est effectif dans l'Église arménienne aux VI<sup>e</sup>—VII<sup>e</sup> siècles; le traité sur les diophysites de l'évêque arménien Movses de C'urtaw (560?—615?) l'indique clairement<sup>42</sup>.

Autres modifications durant la période quadragésimale: un Office du soir, les lundis, mardis et jeudis de chaque semaine de carême est instauré, et il reçoit pour lectures bibliques les péricopes catéchuménales qui précédaient la prédication faite aux futurs baptisés à Jérusalem, au IV<sup>e</sup> siècle. Ces lectures bibliques tirées de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui se trouvaient en bloc avant la première semaine de carême dans le document hagiopolite<sup>43</sup>, sont transcrites désormais à l'intérieur de chaque semaine de carême.

### Les rubriques

Bien que la rubrique du *Lectionnaire de Jérusalem* introduisant chaque célébration subsiste le plus souvent dans les *čaşoc* ' réglant l'ordonnance du culte avant le VIII<sup>e</sup> siècle, on relève cependant nombre de cas où elle est aménagée ou supprimée. Les indications, horaires ou locales, qui valaient pour le rite hiérosolymitain, n'avaient plus de raison pour une célébration qui se tenait en Arménie. Il fallait aussi prendre en compte les évolutions survenues, depuis le V<sup>e</sup> siècle, dans la thématique de quelques fêtes et leur date de célébration. Une trentaine de modifications ont été effectuées, manifestant ainsi l'acculturation du document hagiopolite en Arménie. Par exemple, le 6 janvier n'est plus annoncé seulement comme *Épiphanie*, mais aussi comme *Nativité et Épiphanie* du Christ. Cette appellation de la fête, qui apparaît dans les écrits anti-chalcédoniens à partir du VI<sup>e</sup> siècle<sup>44</sup>, entend affirmer que la célébration de la naissance éternelle du Verbe et celle de sa naissance humaine à Bethléem ne sauraient être séparées: il n'y a qu'un seul Christ, à la fois Dieu et Homme.

Nous avons fait allusion précédemment à la fête du 15 août dans le Supplément du manuscrit *Vienne 3*, où elle est devenue commémoration de la Dormition et de l'Assomption de la Vierge. Un autre manuscrit, le *Tübingen MA XIII, 21*, sans adopter un nouveau choix de lectures bibliques comme le fait le manuscrit de Vienne, modifie la rubrique annonçant la fête: elle y est celle de la *Translation* de Marie. L'influence des *Transitus Mariae*, connus en Arménie bien avant le VIII<sup>e</sup> siècle<sup>45</sup>, se fait sentir là encore.

<sup>41</sup> Cf. P. P. JOANNOU, *Discipline générale antique* (IV<sup>e</sup>—IX<sup>e</sup> s.), T. 1, 2 (Rome, 1962) 150–151.

<sup>42</sup> Cf.: Գիրք Թղթոց, 124.

<sup>43</sup> Cf.: PO 36, 2, 232–237.

<sup>44</sup> Cf.: PO 44, 4, 428–433.

<sup>45</sup> Cf.: Ch. RENOUX, *La Fête de l'Assomption dans le rite arménien // Conférences Saint-Serge XXXII, 1985: La Mère de Jésus Christ et la Communion des Saints* (Rome, 1986). Pour une présentation de l'ensemble des *Transitus Mariae* dans les

## Psaumes et péricopes bibliques

De nombreuses modifications sont apportées en Arménie au choix des textes bibliques de la liturgie hiérosolymitaine. Changements motivés d'abord par la nécessaire adaptation au contexte local d'un document liturgique conçu pour un autre milieu. Dans sa description des rites de Jérusalem des années 381—384, la pèlerine Égérie ne répète-t-elle pas à satiété que les textes étaient adaptés au lieu dans lequel se déroulait la célébration liturgique<sup>46</sup> ? Et il y a, de fait, dans le *Lectionnaire de Jérusalem*, de nombreuses illustrations de cette affirmation<sup>47</sup>. Les organisateurs du rite arménien se trouvèrent donc dans la nécessité de choisir d'autres textes bibliques, psaumes et lectures.

Une autre motivation, que l'on constate aussi dans la version géorgienne du *Lectionnaire* hiérosolymitain, est à l'origine d'une autre adaptation du document hagiopolite en Arménie: un processus d'abrègement des textes, psaumes et péricopes, est à l'oeuvre<sup>48</sup>. Plus de vingt-cinq lectures, jugées trop longues, ont été abrégées. Ces innovations font cependant ressortir, par contraste, l'ampleur des accords avec l'archétype du V<sup>e</sup> siècle. Le rite arménien de l'année liturgique demeure dans une dépendance presque constante vis-à-vis de son modèle hiérosolymitain des IV<sup>e</sup>—V<sup>e</sup> siècles.

## B. LE LECTIONNAIRE DE JÉRUSALEM AMPLIFIÉ

Modifié dans quelques-uns de ses textes, le *Lectionnaire de Jérusalem* implanté en Arménie y reçoit aussi, avant le VIII<sup>e</sup> siècle, des accroissements, soit à l'intérieur du document lui-même, soit par l'appoint d'un Supplément.

### 1. Une année liturgique amplifiée

Les particularités du rite de Jérusalem introduit en Arménie avec son *Lectionnaire* ne pouvaient être toutes maintenues; les communautés ecclésiastiques arméniennes vivaient en effet au contact d'Églises aux usages différents et en subissaient l'influence.

---

diverses traditions, voir M. VAN ESBROECK, *Les Textes littéraires sur l'Assomption avant le X<sup>e</sup> siècle* // *Les Actes apocryphes des Apôtres* / Éd. F. BOVON et autres (Genève, 1981) 265–285.

<sup>46</sup> P. MARAVAL, *Égérie, Journal de voyage* (Paris, 1982) (SC 296) 248–249, 252–253, 268–269, etc...

<sup>47</sup> Cf.: PO 36, 2. 217 et suivantes, les notes concernant l'adaptation des psaumes au lieu de la célébration.

<sup>48</sup> Cf.: PO 35, 1. 103–168.

<sup>49</sup> Le jour même de l'Épiphanie, les lectures de cet Office du Matin — Luc 2,8–14 et Matthieu 1,1–17 — n'évoquent encore que la naissance du Christ à Bethléem; les jours suivants, on lit: Marc 1,1–13; Matthieu, 3,1–4,11; Jean 1,1–17, Jean 1,18–28; Jean 1,29–34; Jean 1,35–51; Luc 3,1–4,13.

### **L'Épiphanie.**

Dès le début du cycle liturgique, des compléments sont apportés à la fête de l'Épiphanie et en modifient la thématique. Dans l'un des quatre témoins anciens de la célébration en Arménie, les péricopes évangéliques concernant le Baptême du Christ font leur apparition à l'Office du Matin durant les sept jours qui suivent la fête<sup>49</sup>. Le choix de ces lectures, différentes de celles de la version géorgienne du *Lectionnaire de Jérusalem*, manifeste l'indépendance des organisateurs du rite arménien, par rapport à d'autres rites<sup>50</sup>, dans l'élaboration des nouvelles structures qu'ils devaient pourvoir de lectures bibliques.

### **Les lundis, mardis et jeudis de carême.**

Seuls, au début du V<sup>e</sup> siècle, les mercredis et vendredis des semaines de carême, la deuxième semaine exceptée<sup>51</sup>, étaient pourvus dans le document hiérosolymitain d'un Office du soir organisé, conformément à la discipline des premiers siècles tant en Orient qu'en Occident<sup>52</sup>. Cependant, dès la fin du V<sup>e</sup> siècle, des lectures bibliques étaient proclamées lors de l'assemblée matinale et vespérale quotidienne des diverses métropoles d'Orient<sup>53</sup>.

Un aménagement du même genre fut effectué dans le *Lectionnaire* hiérosolymitain adopté en Arménie. Les lundis, mardis et jeudis de chaque semaine, des lectures sont en effet présentes dans cinq des six lectionnaires témoins d'une époque antérieure au VIII<sup>e</sup> siècle. Les textes nécessaires pour les trois nouveaux jours de ces six semaines n'ont pas été choisis toutefois en dehors du *Lectionnaire de Jérusalem*. La partie de ce document consacrée aux lectures catéchuménales<sup>54</sup> — textes bibliques qui étaient lus avant la catéchèse baptismale à Jérusalem, au IV<sup>e</sup>—V<sup>e</sup> siècle — n'avait plus d'utilisation en effet, depuis que le baptême était conféré aux enfants. Ce sont les dix-neuf lectures de cette section qui sont affectées aux trois jours nouveaux de célébration hebdomadaire, au rythme d'une, deux ou trois péricopes selon les manuscrits.

### **Les samedis de carême**

Un deuxième développement est apporté à la liturgie quadragésimale avec l'instauration, le samedi précédant chaque dimanche de carême, de commémoraisons festives. Les rédacteurs des manuscrits les insèrent soit à leur place normale dans le cours du cycle liturgique, soit dans un Supplément.

---

<sup>50</sup> Ces lectures sont différentes aussi de celles des premiers lectionnaires connus syriaques et byzantins.

<sup>51</sup> Cf.: PO 36, 2. 240–245.

<sup>52</sup> Cf.: A. G. MARTIMORT, *L'Église en prière*. Vol. 4 (Paris, 1983) 37–39.

<sup>53</sup> Cf.: R. ZERFASS, *Die Schriftlesung im Kathedraffizium Jerusalems* (Münster/Westfalen, 1968) 56ss.

<sup>54</sup> Cf.: PO 36, 2. 232–237.

Le samedi avant le premier dimanche, une mémoire globale «des Pères», évêques et théologiens des III<sup>e</sup>—IV<sup>e</sup> siècles, fait ainsi son apparition dans l'année liturgique arménienne, à l'imitation du calendrier d'autres Églises<sup>55</sup>. Et, chacun des samedis suivants, se succèdent les célébrations de Théodore le général, de Cyrille et de Jean de Jérusalem, des Quarante Martyrs, et enfin une commémoration intitulée «Sortie de la fosse de saint Grégoire l'Illuminateur». C'est la première et l'unique fête d'un saint d'origine arménienne insérée dans ces plus anciens témoins du rite arménien.

### Les dimanches de carême

Dans le *Lectionnaire de Jérusalem*, tel qu'il fut traduit en arménien au début du V<sup>e</sup> siècle, ne figuraient que quelques dimanches: ceux des Palmes, de Pâques, du dimanche octave de Pâques et de la Pentecôte. Un enrichissement substantiel lui est apporté pour chaque dimanche, un Office du Matin, puis une liturgie eucharistique sont codifiés dans ces *časoc* du type le plus ancien connu. L'Église arménienne, amenée ainsi à constituer un corpus de lectures bibliques pour ces deux célébrations dominicales, s'est façonnée alors (avant le VIII<sup>e</sup> siècle) un lectionnaire qui lui est propre. Elle emprunte aux trois premiers évangiles pour l'un et l'autre Office, et, à la liturgie, les deux lectures précédant l'évangile sont tirées du prophète *Isaïe* et des *Épîtres* de Paul.

### Nouvelles fêtes

Hors de la période quadragésimale, deux nouvelles fêtes viennent s'ajouter à celles du *Lectionnaire de Jérusalem*.

*Vardavař*. Fête païenne de la déesse Aphrodite, à qui l'on offrait en ces jours des roses (*վարդ*), *Vardavař* fut christianisée, tout en gardant sa dénomination païenne, en fête de la Transfiguration du Seigneur. Cette célébration de la manifestation du Christ sur la montagne<sup>56</sup> existait assurément au VI<sup>e</sup> siècle, en Arménie; les canons 40 et 43 attribués au Catholicos Sahak (mort en 438)<sup>57</sup>, mais qui émanent en réalité de Yovhan Mayravanec'i (VI<sup>e</sup>—VII<sup>e</sup> siècle)<sup>58</sup> la mentionnent, de même que le *Discours sur la Transfiguration* du Pseudo-Élisée<sup>59</sup>. La fête est pourvue, dans ces premiers *časoc*, d'un Office du Matin et d'une Liturgie eucharistique. Les textes bibliques choisis pour ces deux Offices sont en relation, comme il se doit, avec l'événement de la Transfiguration (*Isaïe*, 2 *Pierre*, *Matthieu*); mais une péricope d'*Ecclé-*

<sup>55</sup> Dans: F. NAU, *Le Calendrier syriaque de Qennešre du IX<sup>e</sup> siècle* // *PO* 10,1 (Paris, 1912) 38 et J. MATEOS, *Le Typicon de la Grande Église*. T. 2 (Rome, 1962—1963) 8–9, la fête est placée aussi avant le carême.

<sup>56</sup> Matthieu 17, 1–9.

<sup>57</sup> Cf. Վ. Յակոբյան, *Կանոնագիրք Հայոց*, T. 1 (Erévan, 1964) 397 et 400.

<sup>58</sup> Cf. G. GARITTE, *La Narratio de rebus Armeniae* (Louvain, 1952) 273–276.

<sup>59</sup> *Արքայ հայրն մերոյ Նղիշէի Մատենագրութիւնք* (Venise, 1859) 213–239 (traduction française de L. LELOIR, dans *REArm* 20 (1986—1987) 175–207.

*siaste* 11, 9–12, 7, appelle à la modération dans les réjouissances que la christianisation de la fête païenne n'avait pas totalement fait disparaître<sup>60</sup>.

*La Dédicace et la Croix.* Le *Lectionnaire de Jérusalem* ne prévoyait que deux jours de célébration pour les solennités de la Dédicace et de la Croix<sup>61</sup>, alors qu'au dire de la pèlerine Égérie, la Ville Sainte fêtait durant huit jours, dans les années 381—384, l'anniversaire de la consécration du Martyrium, le 13 septembre 335<sup>62</sup>. Une liturgie quotidienne se déroulait alors en différents lieux de culte de Jérusalem, comme à l'Épiphanie et à Pâques, précise la pèlerine<sup>63</sup>.

Plusieurs témoins anciens du rite célébré en ces jours en Arménie conservent, en tête des textes de cette octave, l'indication de lieux hiérosolymitains. Mais ces localisations ne correspondent pas à celles qu'indiquent la pèlerine Égérie et la version géorgienne du *Lectionnaire* hagiopolite; les copistes arméniens, ne comprenant plus sans doute la raison de ces notations, les ont bouleversées.

Les textes utilisés pour ces Offices quotidiens restent fidèles aux thèmes de l'octave hiérosolymitaine. Ils ont été choisis de manière à évoquer l'Église et la Croix conformément à ce qu'écrit Égérie: «le jour où les saintes Églises (le Martyrium) avaient été consacrées était aussi celui où l'on avait découvert la croix du Seigneur, de sorte que l'on célèbre les deux choses ensemble»<sup>64</sup>.

## 2. Les Suppléments

Pour ne pas avoir à modifier l'ordonnance du *Lectionnaire* hiérosolymitain que l'on entourait de vénération en Arménie<sup>65</sup>, plusieurs manuscrits ont rassemblé l'une ou l'autre des innovations signalées précédemment dans des Suppléments. L'un d'eux, celui du manuscrit Vienne 3, est particulièrement intéressant, comme nous l'avons signalé auparavant<sup>66</sup>. Il possède, en effet, un canon de lectures bibliques qui révèlent une évolution du culte marial. Ce n'est plus en tant que Mère de Dieu que la Vierge est célébrée, mais comme s'élevant au ciel; l'influence grandissante, en Arménie comme ailleurs, des *Transitus Mariae* est vraisemblablement à l'origine de cette évolution dans la célébration de Marie<sup>67</sup>.

<sup>60</sup> Sur les festivités de cette journée, voir Ն. Ակիմեան, Քննություն և Մահակի վերադարձ կանոններու եւ Հայոց եկեղեցական տարին է դարու սկիզբը (Wien, 1950) 147–183.

<sup>61</sup> Cf. PO 36, 2, 360–363.

<sup>62</sup> ÉGÉRIE, Journal de voyage... 316–319.

<sup>63</sup> ÉGÉRIE, Journal de voyage... 318–319.

<sup>64</sup> ÉGÉRIE, Journal de voyage... 316–317.

<sup>65</sup> Voir supra, note 39.

<sup>66</sup> Voir supra.

<sup>67</sup> Cf. S. C. MIMOUNI, Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes (Paris, 1995) 461–473. [Ndlr On complètera la documentation arménien-

Le *Lectionnaire de Jérusalem* traduit en arménien au début du V<sup>e</sup> siècle a constitué la base de départ d'un développement, encore embryonnaire avant le VIII<sup>e</sup> siècle, du cycle liturgique pratiqué dans l'Église arménienne. L'année liturgique s'est enrichie, durant le carême, par l'instauration de célébrations quotidiennes.

Les inflexions thématiques constatées dans les fêtes de l'Épiphanie et de la Théotokos, le 15 août, manifestent que l'Église arménienne est attentive aux situations des Églises environnantes. L'influence des communautés de langue grecque s'exerça de manière prépondérante sur toute autre, avant le rejet total, au début du VII<sup>e</sup> siècle, des positions chalcédoniennes, lors de la rupture avec l'Église de Géorgie<sup>68</sup>.

Les čašoc, édités de manière synoptique dans le volume que nous avons présenté dans les pages précédentes, sont les témoins des premiers aménagements que reçut en Arménie le *Lectionnaire de Jérusalem*. Ils apportent une contribution importante à l'histoire du rite arménien.

---

ne sur la Dormition par plusieurs articles dans M. VAN ESBROECK, *Aux origines de la Dormition de la Vierge* (Aldershot—Brookfield, 1995) (Variorum Collected Studies Series; CS 472), articles II, VIII, IX et XII].

<sup>68</sup> Cf. J.-P. MAHÉ, *La Rupture arméno-géorgienne au début du VII<sup>e</sup> siècle et les réécritures historiographiques des IX<sup>e</sup>—X<sup>e</sup> siècles*, dans *il Caucaso // Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* 43 (Spoleto, 1996) T. 2, 927—961, et L. B. ZEKIYAN, *La Rupture entre les Églises géorgienne et arménienne au début du VII<sup>e</sup> siècle* // *REArm* 16 (1982) 155—174.

# Из истории науки

---

---





## ТРУДЫ В. В. БОЛОТОВА НА НЕМЕЦКОМ ЯЗЫКЕ (ПРЕРВАННЫЙ ПРОЕКТ)

Самым большим вопросом в истории отечественной науки, пожалуй, всегда была весьма ощутимая изолированность от мировой науки, прежде всего из-за языкового барьера в виде трудно преодолимого для европейца русского языка, и как результат — далеко не все ее достижения, какими бы выдающимися они не были, доходили до европейских ученых. Особенно характерным это было для ученых типа В. В. Болотова, не склонных афишировать свою научную деятельность, публиковаться на иностранных языках, вести широкую международную переписку, выезжать за рубеж с научными целями (впрочем, в отличие от многих своих коллег, Василий Васильевич вообще никогда не бывал не только за границей, но и в других городах России, за исключением родных мест, сосредоточив всю свою деятельность в стенах С.-Петербургской духовной академии).

Ясно, что сразу же после потрясшей всю научную общественность России преждевременной смерти В. В. Болотова (5/18 апреля 1900 г.)<sup>1</sup>, со всей остротой встал вопрос о судьбах творческого наследия ученого. Одни из его учеников (А. И. Бриллиантов) стали готовить к печати его неопубликованные труды<sup>2</sup>, другие (например, московский ученик Болотова — Д. А. Лебедев) стали разыскивать, собирать и копировать письма ученого<sup>3</sup>, третьи (В. Н. Бенешевич) вообще задались целью пробить брешь в «языковой блокаде» трудов Болотова путем подготовки их издания на иностранных языках.

---

<sup>1</sup> См., например: Венок на могилу в Бозе почившего ординарного профессора С.-Петербургской духовной академии, доктора церковной истории, Василия Васильевича Болотова (СПб., 1900). О шквале некрологов и статей, вызванных непоправимой утратой, а также о рукописном наследии ученого в целом см. в последнее время: Л. А. Герд, В. В. Болотов: Обзор рукописного наследия (в печати).

<sup>2</sup> Проф. В. В. Болотов. Лекции по истории древней церкви / Посмертное издание под редакцией проф. А. И. Бриллиантова (СПб., 1907—1917) Т. 1—4 (Репринт: М., 1994).

<sup>3</sup> См. об этом в статье: И. П. МЕДВЕДЕВ, Мир ученого одиночества: священник Димитрий Лебедев // Деятели русской науки XIX—XX веков. Вып. 1 (СПб., 2000) 227—261.

Именно эта третья — доселе неизвестная попытка облегчить доступность творческого наследия В. В. Болотова европейским ученым — и интересует нас в данном случае больше всего. Речь идет о том, что при обследовании в последнее время архивного фонда нашего выдающегося ученого В. Н. Бенешевича (1874—1938) нами выявлен комплекс материалов о неосуществившемся проекте Бенешевича по изданию некоторых статей В. В. Болотова на немецком языке в лейпцигском издательстве В. G. Teubner. Материалы содержатся в двух папках (718 л. и 794 л.) и включают в себя как уже выполненный рукописный перевод на немецкий язык некоторых трудов В. В. Болотова (подробнее об этом — позднее), так и переписку с издательством Тойбнера<sup>4</sup>. Отдельные части этих материалов вложены в бумажные обложки, на одной из которых (д. 75, л. 420) рукой В. Н. Бенешевича (простой карандаш) помечено: «Труды В. В. Болотова, перевод. Для издания их фирмой В. Teubner в Лейпциге до 1914 г. под ред. В. Н. Бенешевича (издание не осуществилось)».

Из переписки (д. 76, л. 702–732) явствует, что инициатива издания В. В. Болотова на немецком языке исходила от В. Н. Бенешевича, обратившегося в издательство Тойбнера, с которым у него были давние отношения по закупке издаваемых этим издательством книг и журнала *Byzantinische Zeitschrift*<sup>5</sup>, с соответствующим предложением (отпуск или черновик письма в деле отсутствует). Судя по всему, в этом несохранившемся письме В. Н. Бенешевича уже было предложено содержание (указаны статьи Болотова, подлежащие переводу) и названа кандидатура переводчика — жена В. Н. Бенешевича Амата (Людмила) Фаддеевна Бенешевич (1888—1967), дочь знаменитого антиковеда акад. Ф. Ф. Зелинского, отменный знаток немецкого языка (как, впрочем, и многих других)<sup>6</sup>. В ответном письме Б. Г. Тойбнера от 13 февраля 1913 г. высказывалось согласие с предложенным проектом и выражалась радость по поводу того, что перевод трудов Болотова берет на себя супруга В. Н. Бенешевича, ибо сам Тойбнер «не знает никого в качестве переводчика» (л. 733–734). Следуют уточнения условий договора на перевод трех статей (письма Тойбнера от 14 марта 1913 г. — л. 731. и от 25 марта 1913 г. — л. 725–726). и присылка как инструкции о правилах оформления руко-

<sup>4</sup> Архив РАН (Спб. филиал). Ф. 192 (В. Н. Бенешевич). Оп. 1. Д. 75 (718 л.) и 76 (794 л.). В дальнейшем ссылки на номер дела с указанием соответствующих листов — в тексте статьи.

<sup>5</sup> В деле 76 есть счета от Тойбнера за книги (список возглавляют сочинения Прокопия Кесарийского — л. 717, 719) и за тома VII и XXII *Byz. Zeitschrift* (л. 715, 718).

<sup>6</sup> О ее непростой судьбе см.: Л. Вольфун, *Amata mea // Звезда* 4 (1997) 178–184; Петербургские чтения-97 (СПб., 1997) 563–566.

писи (л. 710: уведомление о высылке памятки, от июля 1913; л. 706–709: печатный текст самой памятки), так и самого договора.

Машинописный текст «Договора (Vertrag) между фрау-профессором Бенешевич в С.-Петербурге с одной стороны и издательством В. G. Teubner в Лейпциге с другой стороны» (лл. 729–730), датированный 10 марта 1913 г. и подписанный (подписи подлинные) А. Ф. Бенешевич и Б. Г. Тойбнером, предусматривал (§ 1) обязательство «фрау-профессора» подготовить перевод избранных статей В. Болотова, а именно: 1) Из церковной истории Египта, 2) Theodoretiana, 3) О Рустике, с небольшим биографическим очерком и указателем (других) опубликованных работ Болотова (оговариваются права наследников); (§ 2) обязательство издателя отпечатать статьи в формате и оформлении по образцу «Useners Kleinen Schriften»<sup>7</sup>, с первичным тиражом «самое большое» 800 экз., а позднее — «nach bestem Ermessen festsetzen»; (§ 3) обязательство «авторши» (die Verfasserin) до 1 апреля 1914 г. представить полностью и отчетливо напечатанную на одной стороне листов рукопись, с полным оглавлением, а позднее держать корректуру (первую — за оплату, а дальнейшие — безвозмездно); (§ 4) обязательство издателя выплатить «авторше» гонорар из расчета 30 марок за каждую тетрадь из 16 страниц (как в случае с первичным тиражом, так и позднейшими), а также предоставить «авторше» от каждого тиража по 20 экземпляров отпечатанного труда в ее личное распоряжение; (§ 5) обязательство издателя «в случае успеха» предусмотреть и перевод других сочинений В. В. Болотова.

Таким образом, Аамате Фаддеевне предстояло перевести три огромных, многосложных, состоящих, как известно, из различных церковно-исторических очерков и дополнений статьи. Из них первая («Из церковной истории Египта») включала в себя четыре очерка (I. Рассказы Диоскора о Халкидонском соборе; II. Житие блаженного Афу, епископа Панжеского; III. Архимандрит тавенниситов Виктор при дворе константинопольском в 431 г., с Appendix'ом «Параволаны» ли?; IV. День и год мученической кончины св. евангелиста Марка), опубликованные в «Христианском чтении»<sup>8</sup>. Вторая статья была разросшимся в своеобразную диссертацию отзывом В. В. Болотова о сочинении Н. Н. Глубоковского «Блаженный Феодорит, епископ Киррский. Его жизнь и литературная деятельность», удостоенном Св. Синодом премии митрополита Макария (отзыв В. В. Болотова, вместе с его addenda-corrigenda и с

<sup>7</sup> Имеется в виду издание: H. USENER, *Kleine Schriften* (Leipzig—Berlin, 1912—1914). Bd. I–IV.

<sup>8</sup> *Христианское чтение* 11–12 (1884) 581–625; 1–2 (1885) 9–94; 3–4 (1886) 334–377; 1–2 (1892) 63–89; 5–6 (1892) 335–361; 7–8 (1892) 18–37; 7–8 (1893) 122–174; 11–12 (1893) 405–434.

его же *addendis superaddenda*, превратился в особые *Theodoretiana*, занимающие в отдельном оттиске 164 страницы)<sup>9</sup>. Наконец, третья под общим заглавием «Письмо и две записки о неоконченной работе о Рустике» представляет собой материалы, относящиеся к предмету его предполагавшейся докторской диссертации «Рустик, диакон римской церкви, и его литературные труды», и включающие в себя письмо В. В. Болотова к И. Е. Троицкому о работе над «Рустиком» и его два наброска (от 1883/4 и от 1890 г.)<sup>10</sup>. Трудно сказать, какими соображениями руководствовались Бенешевичи при отборе подлежащих переводу статей. Пожалуй, лишь тема Рустика понятна как долженствовавшая вызвать особый интерес со стороны европейцев.

Ясно, что проект издания трудов В. В. Болотова на одном из европейских языков был с восторгом воспринят его учениками. «И западные ученые, и все русские почитателя памяти В. В. Болотова будут, несомненно, очень благодарны Вам за предпринимаемый перевод трудов его на немецкий язык», — пишет В. Н. Бенешевичу А. И. Бриллиантов, присовокупляя от себя всяческие советы, замечания, библиографические дополнения к трудам Болотова<sup>11</sup>, а Д. А. Лебедев, почти в тех же выражениях отмечая значение этой работы, добавляет: «Готов оказать Вам всякое возможное содействие при их издании. В частности, моя переписка с В. В. Болотовым велась преимущественно по поводу его *Theodoretiana* и Дня кончины св. Марка <...>, но в его письмах есть много поправок и дополнений к этим статьям. Не знаю только, целесообразно ли будет в немецком издании снабжать эти статьи довольно большими извлечениями из писем. Но некоторые явные ошибки исправить необходимо. Некоторые из этих ошибок указаны были мною, и сам В. В. Болотов признал правильность этих указаний (дается огромный список исправлений. — И. М.) <...> Приветствуя Ваше решение издать труды В. В. Болотова в немецком переводе, не могу однако не высказать пожелание, чтобы Вы не оставили намерения издать собрание их и в оригинале»<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> *Христианское чтение* 7–8 (1892) 58–164.

<sup>10</sup> *Христианское чтение* 3 (1890) 380–391. Материалы хранятся ныне в архивном фонде ученого в Отделе рукописей Российской Национальной библиотеки: Ф. 88. Оп. 1. Д. 85 (наброски и выписки к «Рустик», 53 л.); Д. 196. Л. 55–64 (письмо к И. Е. Троицкому от 11–12 апреля 1896 г.).

<sup>11</sup> Архив РАН (Спб. филиал). Ф. 192. Оп. 2. Д. 37 (письмо недатировано, но на приложенном конверте штамп: 11.9.13).

<sup>12</sup> Там же. Д. 103. Л. 1–5 (письмо от 21 января 1913 г.). Ср. также письмо Д. А. Лебедева к В. Н. Бенешевичу от 28 октября 1913 г., в котором он приводит извлечения из писем В. В. Болотова и перечень важнейших ошибок (Там же. Ф. 192. Оп. 3. Д. 73. Л. 81).

Проблем, однако, встало перед переводчицей в процессе ее работы над указанными архисложными во многих отношениях текстами более, чем достаточно. Об этом, в частности, свидетельствует письмо Тойбнера В. Н. Бенешевичу от 20 сентября 1913 г. (д. 76, л. 722). Приведем его текст сначала в оригинале.

Leipzig den 20. Sept. 13.

Sehr geehrter Herr!

Ich komme heute auf Ihre sehr gefällige Zuschrift vom 20. Aug. d. J. zurück und möchte Ihnen anheimgeben, es mit den in den Schriften Bolotovs angeführten Zitaten und den orientalischen Sprachen so zu halten, dass Sie jedenfalls die Transcription und dann, wenn Sie die Beifügung der Originalschrift für wesentlich halten, auch diese geben. Hoffentlich habe ich dann die entsprechenden Lettern, sodass da keine Schwierigkeiten entstehen. Praktisch liegt die Sache ja m. E. so, dass die wenigsten Leser mit den Originalschriften etwas anzufangen wissen werden, dass aber die, die die Originalsprachen kennen, ja auch aus der Transcription meist wissen, was gemeint ist. Aber wo Sie, wie gesagt, die Beifügung der Originalschrift für irgendwie wesentlich halten, kann sie ja erfolgen.

Mit vorzüglicher Hochachtung

ganz ergebenst  
B. Teubner<sup>13</sup>.

#### ПЕРЕВОД:

Лейпциг, 20 сентября 1913 г.

Уважаемый Господин!

Сегодня я снова возвращаюсь к Вашему любезному письму от 20 августа сего года и хотел бы представить Вам (право?) так поступать с приведенными в сочинениях Болотова цитатами на восточных языках, чтобы Вы, применяя в любом случае транскрипцию, тогда, когда сочтете существенно важным приведение текста в оригинале, давали и его. Надеюсь, что для этого у меня найдутся соответствующие литеры, так что никаких трудностей не будет. На практике ведь, дело, по-моему, обстоит так, что лишь очень немногие читатели смогут что-то предпринять с оригинальными текстами, а те, что знают языки оригинала, и из транскрипции прекрасно узнают, что имелось в виду. Но там, где Вы, как я уже сказал, сочтете приведение текста в оригинале в какой-то степени существенно важным, оно, конечно, может иметь место.

С уважением преданный Вам  
Б. Тойбнер.

---

<sup>13</sup> Письмо на бланке издательства, машинопись, подпись подлинная.

В ходе работы над переводом текстов пришлось также внести изменения в их состав, а именно — поменять «Theodoretiana» на другое многосложное исследование В. В. Болотова — «Михайлов день. Почему собор св. архистратига Михаила совершается 8 ноября? (Эртологический этюд)» (работа включает в себя очерки: I. Положение вопроса; II. Почему память усекновения главы Предтечи — 29 августа? У абессин, у коптов; III. Отголоски у армян и на Западе; IV. Почему праздник зачатия Предтечи — 23 сентября? Рождество Предтечи. Архаический след. «По-ассирийски»; V. 8 сентября и 9 декабря. Праздник ангелов; VI. Почему праздник Преображения — 6 августа? «Собиратели дидрахм». Путь распространения праздника; VII. Христианские праздники как миссионерское средство; VIII. Известие у Евтихия и его критики; IX. Проверка деталей. Кесарион — Кронии; X. Праздник Крещения Господня в древности, следы его. Тезисы; а также специальный Appendix к этюду «Михайлов день» под заглавием «Следы древних месяцесловов поместных церквей»)<sup>14</sup>. В деле есть письмо издательства (на сей раз за подписью Крюгера) от 30 декабря 1913 г. (д. 76, л. 727), из которого мы узнаем, что замена обосновывалась со стороны переводчицы тем, что перевод «Theodoretiana» «оказался невозможным» (уж не из-за представленных ли исправлений Д. А. Лебедева?), в связи с чем потребовалось и продление срока представления всей работы (издатель, как, впрочем, и упомянутый в письме «тайный советник Шварц»<sup>15</sup>, дает свое согласие и на то, и на другое). Приводим текст письма (перевод излишен).

Frau Professor Dr. W. Beneschewitsch, St.-Petersburg.

Hochgeehrte Frau!

Da sich die Uebersetzung der Bolotov'schen «Theodoretiana» als untunlich erwiesen hat, bin ich, ebenso wie Herrn Geheimrat Schwartz, gern damit einverstanden, dass dieser Artikel durch den «Michaelis Tag» ersetzt wird; ebenso kann ich einer event. Termin Verlängerung gern zustimmen.

Krüger.

Как явствует из рассматриваемых нами материалов, А. Ф. Бенешевич в принципе выполнила свою работу. Хотя и в несколько разрозненном виде, все указанные выше труды В. В. Болотова (за исключением, разумеется, «Theodoretiana») наличествуют в деле (вернее, в двух делах: № 75 и № 76), будучи полностью переведенными на немецкий язык

<sup>14</sup> *Христианское чтение* 11–12 (1892) 593–644; 1–2 (1893) 177–210. Есть отдельный оттиск.

<sup>15</sup> Имеется в виду выдающийся немецкий канонист Эдуард Шварц (1858–1940), с которым В. Н. Бенешевича связывало давнишнее творческое сотрудничество.

(автограф А. Ф. Бенешевич). Так, первый из них (*Aus der Kirchengeschichte Aegyptens*) содержится в д. 75 на листах (восстанавливаю нормальный порядок) 1–419, 475–634, 420–474, и в д. 76 на листах 407–701 (отделенным оказался очерк «*Tag und Jahr des Martyrertodes des hl. Evangelisten Markus*») и 735–793 (*A. Ignatiana bei den Kopten* — экскурс в конце «Жития бл. Афу»); второй (т. е. «*Michaelis-Tag*», хотя заглавие статьи вообще отсутствует в рукописи) — в д. 76 на листах 1a–197 и 291–406; наконец, третий («*Ein Brief und zwei Notizen Prof. Bolotov's seine unvollendete Arbeit über Rusticus betreffend*») — в д. 76 на листах 248–282 (с примечаниями А. Ф. Бенешевич к вышеуказанным материалам, на л. 283–290). Переведена была также библиографическая справка, написанная Болотовым в свое время по просьбе И. Е. Троицкого в связи с предстоящим избранием в члены-корреспонденты Императорской Академии наук («Список статей и заметок проф. В. В. Болотова, напечатанных в «Церковном вестнике» и «Христианском чтении» за 1880—1893»<sup>16</sup> = *Verzeichnis der Schriften und Notizen Professor W. W. Bolotov's, welche gedruckt worden sind im «Zerk. W.» und «Chr. Ct.» von 1880 bis 1893, mit Anmerkungen ad instar retractationum.* — Д. 76, л. 198–235). Завершаются материалы заметкой на немецком языке, начатой В. Н. Бенешевичем (его почерк) и продолженной А. Ф. Бенешевич, за подписью «А. В.» (листы 241–246).

Спрашивается, почему Амата Фаддеевна выполнила свою работу «в принципе»? А дело в том, что «до кондиции» свой перевод, выполненный в целом, по-видимому, добросовестно и качественно, она все же не довела: в тексте перевода немало (небольших, правда) лакун, или заполненных ею же (простой карандаш) непереведенными словами и фразами из подлинного болотовского текста, или вообще не заполненных; текст перевода явно не редактировался В. Н. Бенешевичем, как это планировалось ранее; лишь в самом начале текст, писанный рукой Аматы Фаддеевны, правлен рукой Владимира Николаевича (см., например, л. 5 дела № 75, где им отчеркнут абзац и помечено сбоку: «*Kleindruck!*»). Причиной незавершенности работы по совершенствованию и редактированию перевода послужила, скорее всего, разразившаяся мировая война, «поставившая крест» на всем этом проекте в целом. Во всяком случае, ни в позднейшей переписке, ни в каких-то других бумагах участников проекта нет никаких следов его продолжения. Наверное, было бы хорошо, если бы за это дело взялся какой-нибудь самоотверженный и сведущий во всех этих предметах человек, который бы и довел его до логического конца, тем более что и *Aedes V. G. Teubneri*, если не ошибаюсь, продолжает свою деятельность и в наше время.

<sup>16</sup> *Христианское чтение* 2 (1907) 250–263.

## ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ Б. А. ТУРАЕВА В ПЕТРОГРАДСКОМ БОГОСЛОВСКОМ ИНСТИТУТЕ

В конце 1918 года прекратила свою деятельность Петроградская Духовная академия. Однако уже весной 1919 года в Петрограде возник и был разработан план создания нового высшего богословского учебного заведения — Петроградского Богословского института<sup>1</sup>. Институт был призван готовить «убежденных, практически опытных, горящих духом живой веры, молитвенно настроенных деятелей и пастырей»<sup>2</sup>; ставились перед ним и широкие просветительные задачи: проведение общедоступных богословских лекций, руководство религиозными кружками и курсами, разработка богословских и церковно-практических вопросов, выдвигаемых жизнью.

Проект института подвергся тщательному рассмотрению в приходских общинах. 13 октября состоялось собрание уполномоченных приходских Петрограда и епархии. На этом собрании среди уполномоченных от Петроградского университета присутствовал Б. А. Тураев. Собрание поддержало проект создания Богословского института, а для подготовительной работы по его открытию была избрана Комиссия духовно-учебных заведений Петроградской епархии, в состав которой вошел Б. А. Тураев. После окончания работы Комиссии 1 декабря состоялось еще одно собрание представителей приходских советов, в котором Б. А. Тураев также принял участие.

Комиссия духовно-учебных заведений избрала профессоров и преподавателей института. Среди 6 профессоров был Б. А. Тураев, которому была предложена кафедра литургики. 2 января 1920 года члены корпорации были утверждены в своих званиях митрополитом Петроградским и Гдовским Вениамином и вошли в Совет института. Ректором института был избран протоиерей Николай Чуков. Очередное собрание уполномоченных приходских общин Петрограда, состоявшееся 13 февраля 1920 года, одобрило действия Комиссии духовно-учебных заведе-

---

<sup>1</sup> Список опубликованных работ о Петроградском Богословском институте см.: А. А. Бовкало, Последний год существования Петроградского Богословского института // *Минувшее. Исторический альманах* 24 (СПб., 1998) 484–485.

<sup>2</sup> В. Сорокин, А. А. Бовкало, А. К. Галкин, Открытие Петроградского Богословского института в 1920 году // *Христианское чтение. Журнал Православной Духовной академии*. Вып. 14 (СПб., 1997) 128.



ний. После этого Комиссия закрылась, а вместо нее стали действовать Совет и Правление Богословского института.

Еще до своего официального открытия в течение Великого поста Богословский институт устроил серию общедоступных богословских лекций. Одну из них — на тему «Монотеистическая струя в древних религиях» 9 марта прочитал Б. А. Тураев.

Официальное открытие института состоялось в Светлую пятницу 16 апреля 1920 года. Среди выступивших с приветствиями был и Б. А. Тураев.

20 апреля начались лекции. Однако Б. А. Тураеву пришлось вести занятия недолго: 23 июля 1920 года он неожиданно скончался.

26 июля отпевание Б. А. Тураева совершил ректор Богословского института протоиерей Николай Чуков, который произнес слово.

В сороковой день по кончине Б. А. Тураева (31 августа) состоялось чрезвычайное заседание Совета института, посвященное его памяти. На нем присутствовали епископы Олонецкий и Петрозаводский Евфимий (Лапин), Кронштадтский Венедикт (Плотников), духовенство, академики Ф. И. Успенский и В. В. Латышев, бывший обер-прокурор Св. Синода С. М. Лукьянов, Э. М. Радлов и другие. С докладами выступили Н. Н. Глубоковский («Академик профессор Борис Александрович Тураев как христианский учитель и ученый»)<sup>3</sup>, И. Ю. Крачковский («Б. А. Тураев как исследователь христианского Востока»), И. А. Карабинов («Б. А. Тураев как литургист»), А. В. Королев («Б. А. Тураев как апологет православного христианства в своей научной и жизненной деятельности»).

Вдова Б. А. Тураева — Елена Филимоновна Тураева — передала книжное собрание мужа Богословскому институту. На предложение Совета купить это собрание Е. Ф. Тураева 7 августа 1921 года написала протоиерею Н. Чукову: «Приношу живейшую благодарность Вам и Совету Богословского института за теплое внимание, но позволяю себе отклонить присланные деньги. [...] Решаюсь обратиться с просьбой: когда Богословский институт будет располагать собственным храмом, пусть имя Бориса Александровича будет внесено в синодик на вечное поминовение»<sup>4</sup>. В самом конце существования Петроградского Богословского института книги из собрания Б. А. Тураева были отправлены в I отделение Российской Публичной библиотеки (Обводный канал, 17), об этом было сообщено на заседании Совета института 16 марта 1923 года.

<sup>3</sup> Опубликован: *Воскресное чтение* (Варшава, 1929) № 11, 169–173; № 11-а, 185–187; № 13, 198–205.

<sup>4</sup> Центральный Государственный Исторический Архив Санкт-Петербурга. Ф. 2279. Оп. 1. Ед. хр. 46. Л. 30.

**СЛОВО**

**ПЕРЕД ОТПЕВАНИЕМ ПРОФЕССОРА-АКАДЕМИКА Б. А. ТУРАЕВА  
26/13 июля 1920 г.,**

**ПРОИЗНЕСЕННОЕ ПРОТОИЕРЕЕМ Н. К. ЧУКОВЫМ,  
РЕКТОРОМ ПЕТРОГРАДСКОГО БОГОСЛОВСКОГО ИНСТИТУТА**

*Протоиерей Николай Кириллович Чуков (1 февраля 1870 — 5 ноября 1955) родился в Петрозаводске. Дедом его был известный сказитель былин Абрам Евтихийев Чуков, по прозвищу Бутылка. Николай Чуков окончил Олонецкую Духовную семинарию, а затем Петербургскую Духовную академию. В 1895 назначен Олонецким епархиальным наблюдателем церковно-приходских школ и школ грамоты (в 1897 стал священником), с 1911 — ректор Олонецкой Духовной семинарии. После закрытия семинарии о. Николай переезжает в Петроград, где получает место настоятеля Петропавловской церкви при университете (старостой которой был Б. А. Тураев). С 1920 протоиерей Николай Чуков — ректор Петроградского Богословского института и одновременно с 1921 настоятель Казанского собора. В 1922 был арестован по делу о сопротивлении изъятию церковных ценностей и приговорен к расстрелу, замененному тюремным заключением. В декабре 1923 освобожден, был настоятелем Николо-Богоявленского собора и одновременно в 1925—1928 ректором Высших Богословских курсов. В 1935 выслан из Ленинграда в Саратов. В 1942 пострижен в монашество с именем Григорий и возведен в сан епископа. С 1945 митрополит Ленинградский и Новгородский. Будучи председателем Учебного Комитета при Священном Синоде, много сделал для возрождения духовных учебных заведений в СССР.*

**СЛОВО**

**пред отпеванием Профессора-Академика Б. А. Тураева  
26/13 июля 1920 г.**

Подвигом добрым подвизахся, течение скончах, веру соблюдох.

Прочее убо соблюдается мне венец правды,  
егоже воздаст ми Господь в день он, Праведный Судия,  
не токмо же мне, но и всем возлюбльшим явление Его.

(2 Тимоф. 4, 7–8)

Эти необыкновенно смелые слова сказал апостол Павел при конце своей жизни о себе и о всех христианах; и может быть не столько о себе, сколько обо всех «возлюбивших явление Господне», в подвиге и с любовью готовящихся к нему. Поэтому не будет дерзновением применить эти слова и к почившему собрату нашему: «подвигом добрым подвизахся, течение скончах, веру соблюдох; ...прочее убо соблюдается ему венец правды».

Почивший Борис Александрович действительно подвизался «подвигом добрым». Он избрал себе тесный и трудный путь подвижника науки и неуклонно шел по этому пути до гроба.

Он весь отдавался науке и в своей области достиг результатов громадных. Профессор-аскет, он подобно тем двум древним великим афинским ученикам, и здесь — дома, и за границей, — всегда знал обыкновенно только две дороги — в храм науки и в Храм Божий.

Подвижник-христианин, он на высоте знания глубже и глубже погружался в веру, и чем больших успехов достигал, тем большею облакался силою смирения.

Когда неверие горделиво бросало свои вызывающие замечания и положения, основывающиеся будто бы на строгих выводах разума, он не стыдился исповедывать, что живет верой, и смело противопоставлял ее разуму, зная, что разум силен только до известных пределов, за которыми он должен склониться пред верой.

Так — верую — он прошел всю свою жизнь, и в конце ее запечатлел эту веру свою смиренным служением св. Церкви, облеченный в священный стихарь, в котором лежит и во гробе... Самый исход его из жизни запечатлен знамениями веры — св. таинствами причащения и елеосвящения...

С таким настроением тяжело было переживать почившему последние годы.

И мысль об уходе из этой жизни постоянно предносилась ему. «Желание имам разрешиться и со Христом быть», как бы так вместе с апостолом говорил он, и, только смиренно покорялся воле Божией, до времени его державшей в этом мире. Зато в это последнее время он уже всецело ушел в область религиозную и весь жил Церковью, весь жил Богом.

Так почивший подвизаясь «подвигом добрым», «скончал свое течение, соблюл свою веру»...

Он жил Богом. И теперь для еще более полной жизни в Боге он взят от нас так рано — ко человеческим расчётам, но очевидно — своевременно по судьбам Промысла Божия.

Он так стремился туда, что в болезни не раз порывался к Господу, говоря: «пустите, пустите... я иду служить»... И он ушел... Ушел к Господу, Которому верую служил всю свою жизнь в благочестии, честности и правде!.. Блажен путь, в который ушла его чистая душа! Да примет его Господь «во светлостех святых Своих!»

Да «почиет же он от трудов своих, дела бо его идут в след его!» «Прочее убо соблюдается ему венец правды, его же воздаст Господь, Праведный Судия, всем возлюбльшим явление Его!»<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Григорий, митрополит Ленинградский и Новгородский. Избранные речи и слова (1895—1954 г.) (Ленинград, 1954) Машинопись в библиотеке Санкт-Петербургской Духовной Академии. 83–84.

## ПРОЕКТ ОБИТЕЛИ УЧЕНЫХ ИНОКОВ\*

Нет необходимости распространяться о том, что наука и искусство всегда были близки монастырям и монашеству; об этом нам, русским, нелегко свидетельствуют святые создатели нашей культуры из пещер Киева, в этом убеждают нас древние отцы и подвижники, признававшие рассмотрение устройства мира и познание тварей путями к постижению высшей премудрости и силы Творца. И на востоке, и на западе уже в первый век своего существования монашество сделалось могущественным двигателем просвещения, большой культурной силой во славу Церкви и на пользу мира. Уже в IV веке будущие пастыри и учителя Церкви в монастырях восполняли свое образование, полученное в языческих школах; уже в V веке в Ските действует монашеская литературная школа вокруг аввы Памво, а на западе, тогда еще православном, в VI веке при Кассиодоре монашество окончательно вступает в тесный союз с наукой. На нем развилась блестящая европейская цивилизация; он и в наши дни творит дела, успехи которых могут быть объясняемы только силой науки, окрыляемой религиозным одушевлением и пламенной ревностью о славе Церкви. Культурное могущество запада, с своей стороны, снабдило ученое монашество всеми средствами современной цивилизации и дало ему возможность широко развить деятельность не только в Западной Европе и ее колониях, но и на востоке, ко вреду и в подрыв Православия; обилие ученых сил, объясняемое тем, что монастыри и теперь привлекают лучших представителей общества, обусловило возможность специализации ученого монашества. Если немецкий иезуитский монастырь Maria Laach<sup>1</sup> приближается к типу академии наук, в органе которой мы найдем самые разнообразные исследования от ассириологии и библеистики до новейшей истории и политической экономики, то другие монастыри по большей части имеют специальные задачи. Так, французские доминиканцы школы св. Стефана в Иерусалиме изучают Библию, иезуиты в Бейруте особенно заняты языком Христианского Востока, письменность, литургику и историю Христианского Востока разрабатывают немецкие монахи коллегии Campo Santo в Риме, французские «Белые Братья» в Тунисе<sup>2</sup> восстанавливают Карфагенскую Церковь и извлекают из земли памятники пунической и древнехристианской старины. Деятельность Болландистов по изданию и изучению житий Святых достаточно известна. И т. д. Слишком долго было бы

---

\* Доложен Предсоборному Совету и Священному Собору.

продолжать наше перечисление, но нельзя еще не упомянуть об энергичной, обидной и опасной деятельности униатских ученых монастырей. То, что делают мекхитаристы Венеции и Вены для изучения и уловления Армении, то по отношению к нам выполняют базилиане знаменитой Гротта-Феррата.<sup>3</sup> Высококультурная обстановка, научный дух, изысканная ласковость, строгий устав, истовое греческое богослужение, хотя и искаженное унией, прекрасно содержащая богатая библиотека и рукописное собрание, восемь зал музея древностей, большей частью извлеченных из земли в пределах обители, расположенной на месте знаменитой Тускуланской виллы Цицерона, многочисленные издания братии, среди них учено-полемический орган *Oriente e Roma*<sup>4</sup> — всё это располагает многих православных и успело уже не одного из них перевести в стан злейших врагов его Церкви. У того, кто видел эти братства или пользовался при своих занятиях их трудами, не может не возникнуть вопрос, неужели великий православный и вообще восточно-христианский мир не имеет сил и средств для создания подобных центров науки и благочестия, не относится ли он даже к ним вообще отрицательно? Слишком очевидна их необходимость для Церкви, особенно в наш век, чтобы можно было дать на последнее положительный ответ, да и справка в прошлое убеждает нас в том, что только печальные судьбы восточных церквей не дали в них развиваться тому, что и на их почве должно было расцвести и принести такие же обильные плоды. Вспомним Ватопедскую и Патмосскую академии,<sup>5</sup> чтобы не говорить о других еще более славных богословских школах, связь которых с монастырями чисто внешняя; упомянем Эчмиадзин, до сих пор представляющий действительно монашеское ученое братство, приближающееся к западному типу, остановимся на русском монастыре Пекинской духовной миссии,<sup>6</sup> труды братии которого, особенно о. о. Иакинфа, Палладия, Гурия и др., занимают в истории синологии исключительное по важности место. Лишь неблагоприятные внешние и внутренние условия задержали развитие как этой монашеской ученой коллегии, так и подобных миссионерских учреждений в Иерусалиме и Урмии, а также не дали и в самой России возникнуть им, несмотря на очевидную их необходимость. Не будем останавливаться на перечислении этих неблагоприятных условий; некоторые из них одинаково отражались на развитии у нас вообще науки во всех ее проявлениях и разветвлениях, другие парализовали расцветы духовной науки и монашеской учености; может быть, кое что в наше время отпадет и изменится; вместе с тем тяжелое время, переживаемое нами, заставит иных благочестивых образованных и даже ученых мирян искать душевного покоя под сенью монастыря, где бы они могли развивать во славу Церкви свои духовные дарования. Сколько русских религиозно настроенных людей с научными стремлениями, не находя на родине соответствующей среды, делалось добычей запада!

Все это заставляет нас настаивать на необходимости создания у нас такого центра, который объединил бы в себе ученое монашество и предоставил ему все средства для развития дарований и плодотворной деятельности. Мы не скрываем затруднений, которые встретятся, особенно на первых порах, мы знаем, что у нас мало дельных людей вообще, а ученых в особенности, а потому и не строим широких перспектив, не ставим сложных задач и думаем только о необходимости начать дело в скромных размерах; конечным идеалом могло бы быть братство вроде духовной академии наук...

Конечно, и в настоящее время ученые монахи любой специальности найдут себе доступ в это братство, ибо представители всех наук могут, осуществляя свое научное призвание, стремиться к высшей премудрости и к славе Церкви, которая имеет нужду в их трудах. Но вообще задачи и круг научных интересов монастыря могут быть приблизительно определены пока следующим образом.

1. Изучение истории Церкви вообще и монашества в особенности. Особенное внимание должно быть обращено на Церкви христианского востока, их языки, письменность и историю. Правда, мы уже теперь не то, что были в недавнем прошлом, и грустная действительность вновь отдаляет нас от востока, но будем веровать, что это явление — временное, мы все таки остаемся самой крупной во всех отношениях силой на христианском востоке и на нас лежат вытекающие отсюда обязанности. До сих пор мы эти обязанности выполняли плохо. В то время, как инославный запад не щадил усилий и средств для изучения древних церквей востока, у нас обнаруживалась беспомощность каждый раз, когда история и жизнь ставили пред нашей Церковью новые задачи, и только появление таких исключительных сил, как Преосвященный Порфирий или В. В. Болотов, временно выводили из затруднений. Не безынтересно вспомнить, что Преосвященный Порфирий мечтал о превращении Синайской обители в учено-просветительный монастырь для изучения и духовного возрождения прилегающих к нему стран.<sup>7</sup>

2. Изучение Св. Писания и библейской археологии в самом широком смысле этого слова. В этой области наша духовная наука все еще идет по стопам запада и, несмотря на сделанные все же успехи, совершенно не оказывает влияния на образованное общество, которое особенно в настоящее время обнаруживает исключительный интерес именно к этой отрасли знания.

3. Литургика. Исследование богослужения в его прошлом и забота о нем в современности. Возрождение древних забытых чинов, очищение ныне практикуемых от неоправдываемых наслоений. Направление и упорядочение литургического творчества, дошедшего в наши дни до крайней степени безграмотности и безвкусыя, борьба с богослужебной анархией, грозящей нашей Церкви тяжелыми последствиями, составле-

ние новых чинопоследований, вызываемых новыми запросами и потребностями как церковной, так и общественной жизни.

В тесной связи с этим должна стоять забота о церковном искусстве. Среди братства должны быть и монахи-художники, живописцы и зодчие, специалисты по церковному пению, труды и авторитетный голос которых будут бороться с бесчинием в области церковных художеств и направлять творчество. Ближайшим образом, конечно, отправление богослужений в самом монастыре должно быть образцовым со стороны уставной и со стороны художественной, начиная с предметов церковной утвари и кончая напевами.

Братия обители живет на киновиальных началах, может быть, периодически получая некоторые суммы на руки для удовлетворения необходимых, неотложных научных потребностей, напр., ученой переписки, срочного приобретения книг и т. п. При монастыре должна быть богатая, постоянно пополняемая библиотека и музей. Монашествующие могут пользоваться для научных целей командировками не только в пределах России, но и за границу, особенно в страны христианского Востока. Они могут, особенно на первых порах, принимать в свою среду для сотрудничества ученых представителей белого духовенства и даже благоговеющих мирян на условиях подчинения монастырской дисциплине. Монастырь издает ученый орган и имеет свою типографию.

Целями просветительными в узком смысле монастырь не задается, а потому при нем не должно быть ни школы, ни академии. Но члены братства образуют вокруг себя тесные кружки учеников-специалистов, будущих продолжателей их дела, то, что в практике университетов называется семинариями. Наряду с этим может быть устроена певческая и иконописная школы. Первая необходима для благолепия богослужений, вторая могла бы служить для монастыря и материальным подспорьем.

Где устроить предполагаемую обитель? Как известно, предполагается преобразование Александро-Невской Лавры в монастырь для образованного монашества. Соседство Академии и богатейшей академической библиотеки, нахождение в столице, представляющей крупный ученый центр с университетом, Академией Наук, Академией Художеств, музеями и т. п., могут говорить за то, чтобы Александро-Невская Лавра в той или иной форме дала приют и предполагаемому нами ученому братству.

Но нахождение в шумной столице имеет и свои неудобства, с другой стороны, оно и обязывает к широкой просветительной деятельности. Нам предносится иное решение этого вопроса. Мы имеем в виду противоположный край нашего отечества — древний Херсонес, впервые оглашенный пламенной проповедью Евангелия и освященный кровью мучеников, связанный с Сионом в лице своего первого епископа,<sup>8</sup> место крещения св. Владимира. Здесь имеется монастырь,<sup>9</sup> основанный

на развалинах древнего христианского города с многочисленными храмами, некоторые из коих изучены и сохранены на монастырской территории. Пусть этот монастырь, доселе не имевший заметного значения и не оправдывавший вековых воспоминаний, связанных с его местоположением, сделается местом духовных подвигов во славу Церкви и на пользу науки. Здесь, на классической и византийской почве, против Царьграда и Трапезунда, где Россия и Восток подают друг другу руки и где вопиют земля и камни, да вдохновится и наше ученое монашество священными и научными воспоминаниями в славной творческой работе!

*Проф. Б. Тураев.*

Настоящую статью, как и целый ряд других печатных работ Б. А. Тураева, не учтенных в имеющихся библиографиях, обнаружил исследователь творчества великого ученого А. В. Шаров. Статья была напечатана 11 ноября (ст. ст.) 1917 года в газете «Всероссийский церковно-общественный вестник» (№ 141, с. 2–3). Она важна не только для понимания личности Бориса Александровича; нам представляется, что основная идея «Проекта» не потеряла актуальности и в наши дни.

Мы позволили себе воспроизвести текст «Проекта» по «новой» орфографии, но не решились устранить некоторую непоследовательность в употреблении прописных букв, хотя она объясняется, по-видимому, не волей автора, а спешкой газетных наборщиков.

#### ***Примечания издателя:***

1. Иезуитский монастырь Maria Laach — аббатство бенедиктинцев на берегу озера Лаах в Рейнской области с 1093 по 1802 г. В 1863 г. монастырь перешел во владение иезуитов, которые учредили здесь коллегия и основали влиятельный богословский журнал.

2. Французские «Белые Братья» — Societas missionariorum ab Africa, конгрегация, основанная в 1868 г. кардиналом Лавижери, архиепископом Карфагенским. Члены конгрегации посвятили себя миссиям в Центральной Африке; в Карфагене прославились своими археологическими изысканиями.

3. Базилиане — члены греко-католического ордена св. Василия Великого, возникшего в начале XVII в. в Польше, где немало православных монастырей было преобразовано по римско-католическому образцу. С начала XIX в. орден как таковой прекратил существование, но базилианские монастыри сохраняются в нескольких европейских странах (в частности — под Римом). Б. А. Тураев посетил монастырь Гротта-Феррата в пасхальные дни (апрель) 1908 г.

4. [Oriente e Roma — правильное название Roma e l'Oriente. — *Ред.*]

5. [Ватопедская Академия, так называемая «Афония», была основа-



на патриархом Кириллом V в 1750 г. во главе с известным подвижником и лидером «Колливадов» Неофитом Кавсокаливитом. Патмосская школа была создана в ту же эпоху; несмотря на свое гораздо меньшее значение, она упоминается тут у Тураева, вероятно, потому, что ему был памятен очерк «Патмосская Академия» в книге: А. Дмитриевский, Патмосские очерки (Киев, 1894) 108–167. — *Ред.*]

6. Пекинская духовная миссия (Сретенский монастырь) просуществовала с 1685 по 1956 г. Хотя в XIX веке там подвизались блестящие ученые-синологи, большую часть времени «миссия находилась в заброшенном и плачевном положении, вследствие затруднения сношений с Китаем и слабости в умственных и нравственных силах некоторых ее членов, а также недостаточности материального обеспечения». (Иером. /Николай Адоратский/).

7. Преосвященный Порфирий (Успенский), еще в бытность свою архимандритом, дважды, в 1845 и в 1850 гг., приезжал в Синайскую обитель (монастырь св. Екатерины), где изучал богатейшее собрание древних рукописей.

8. «Связанный с Сионом в лице своего первого епископа» — нам трудно точно сказать, кого имел в виду Б. А. Тураев: Апостола Андрея Первозванного, побывавшего в Херсонесе (Корсунь русских летописей) или Климента Святого, римлянина, обращенного Апостолом Петром, и сподвижника Апостола Павла? Климент — епископ римский с 92 г. и «транслятор апостольских преданий, полученных на Сионе», был послан императором Траяном и ок. 103 г. принял мученическую кончину в Херсонесе Таврическом. Второе предположение кажется более вероятным, но речь может также идти о святых Василии и Ефреме, посланных в Херсонес иерусалимским епископом Ермоном в 300—303 гг., или о святом Капитоне (с 325 г.), с которого начинается непрерывная преемственность епископов в Херсонесе.

9. «Здесь имеется монастырь» — Херсонесский св. Владимира монастырь был основан архиеп. херсонским Иннокентием в 1850 г. В монастыре было четыре храма: главный соборный храм освящен во имя равноап. Владимира, заложен в 1867 г. имп. Александром II на остатках стен церкви во имя Рождества Пресв. Богородицы, в которой, по летописной традиции, принял крещение великий князь Владимир. Кроме того, в монастыре были небольшой храм во имя св. Ольги; храм во имя св. 7 священномучеников херсонских; храм в честь Покрова Пресв. Богородицы.

Публикацию подготовил И. С. Ключков.

**«ТУРАЕВ КАК ЛИТУРГИСТ» —  
слово, произнесенное профессором  
И. А. Карабиновым 31 августа 1920 г.  
в сороковой день по кончине Б. А. Тураева  
на чрезвычайном заседании  
Совета Богословского Института,  
посвященном его памяти**

Краткие биографические сведения о И. А. Карабине содержатся в публикациях А. Г. Кравецкого,<sup>1</sup> в статье А. А. Бовкало,<sup>2</sup> в справочнике «Научные работники Ленинграда»,<sup>3</sup> в работе О. И. Карабиновой.<sup>4</sup> Свод этих данных можно представить следующим образом.

Иван Алексеевич Карабинов (15/16? X 1878 — после 1934) родился в селе Феодоровское (по другим данным — Феодосьево) Владимирской губернии в семье священника; после окончания Владимирской духовной семинарии (1899) учился в СПбДА у Д. П. Миртова (окончил в 1902) и в Археологическом Институте (1903). С 16. VIII. 1903 по 15. VIII. 1904 профессорский стипендиат СПбДА; проходил стажировку в Русском археологическом институте в Константинополе, посетил Святые места, побывал в Риме. С октября 1905 г. — и. д. доцента СПбДА, с августа 1910 г. — доцент, а с февраля 1911 г. — экстраординарный профессор кафедры литургики СПбДА. С 1907 г. — член Комиссии по исправлению богослужебных книг. Член Предсоборного Совета (1917) и Поместного Собора 1917—1918 гг. С августа 1920 г. — профессор кафедры литургики в Петроградском Богословском институте. В 1922 г. был обвиняемым на процессе митрополита Вениамина («о противодействии изъятию церковных ценностей»), но был оправдан. Служил в Главархи-

---

<sup>1</sup> А. Г. Кравецкий, Священный Собор Православной Российской Церкви. Из материалов Отдела о богослужении, проповедничестве и храме // *Богословские труды*. Юбилейный сборник к 120-летию со дня рождения Святейшего Патриарха Алексия I. К 80-летию восстановления Патриаршества 34 (1998) 379.

<sup>2</sup> А. А. Бовкало, Последний год существования Петроградского Богословского Института // *Минувшее. Исторический альманах* 24 (СПб., 1998) 485, 530.

<sup>3</sup> Наука и научные работники СССР. Часть V: Научные работники Ленинграда (Л., 1934) 159.

<sup>4</sup> О. И. Карабинова, Жизнь И. А. Карабинова (Пярун, 1977) (Машинопись в библиотеке СПбДА, 3 стр.).

ве, в Академии материальной культуры, был архивариусом на Балтийском судостроительном заводе. Справочник «Научные работники Ленинграда» (подписан к печати 14. II. 1934) указывает домашний адрес: ул. Декабристов 4, кв. 15. Позднее, очевидно, арестован. Архив и библиотека погибли.

Основные работы: Евхаристическая молитва (анафора). Опыт историко-литургического анализа (СПб., 1908); Постная Триодь. Исторический очерк, ее план, состав редакций и славянских переводов (СПб., 1910); Лекции по литургике, читанные студентам (LXIX и LXX) курсов С. Петербургской Духовной Академии в 1911—1912 уч. году (СПб., 1912) (Литограф.); Студийский типик в связи с вопросом о реформе нашего богослужебного устава (Пг., 1915).

Рукопись Слова И. А. Карабинова (не являющаяся автографом) хранится в Петербургском архиве РАН (фонд «Археографическая комиссия», опись 1, ед. хранения 83). Текст не был озаглавлен и не был подписан; авторство устанавливается по внутренним свидетельствам.

### ТУРАЕВ КАК ЛИТУРГИСТ

л. 1 В предлагаемом сообщении я не имею претензии дать обстоятельную характеристику Б. А. как литургиста: я не чувствую себя достаточно осведомленным для того, чтобы эта характеристика во всех пунктах вышла полной и чтобы мои суждения всюду оказались верными. Правда, я имел возможность весьма коротко узнать почившего во время близкого и продолжительного общения с ним на Всероссийском Соборе, и все-таки [перебирая свои воспоминания, я нахожу в них по данному по интересующему пункту отрывочность и пробелы] обстоятельства нашей тогдашней русской жизни не позволяли замкнуться в кругу ближайших интересов. Собор не был ученым конгрессом: нужды того времени побуждали членов Собора от вопросов о церковных реформах перейти к делу укрепления и спасения церкви, // л. 2 чтобы помочь гибнущему государству. И сам Б. А. был не только ученым, не только одним из редкостных членов Церкви, но также и одним из лучших сынов России. Развал великого государства, гибель культуры, духовная и особенно моральная дикость, проявившаяся при этом, действовали на его впечатлительную и идеалистическую душу особенно угнетающим образом. В сущности, его кончина есть только результат моральной агонии, начавшейся с 1917 г.

Затем вопрос о Б. А. как о литургисте не так прост, как он представляется с первого взгляда, потому что это вопрос не только о деятельности почившего в интересующей нас области, а и вопрос о его личности, вопрос о том, что и как влекло его интерес к богослужению. Б. А. был не просто человеком с «дьячковской жилкой», // л. 3 ни рядовым устав-

щиком — ревнителем лишь внешней стройности и упорядоченности богослужения, ни, наконец, [или] только любителем богослужебного благолепия, элементы всего этого в его отношении к богослужению у него можно было наблюдать, но они были лишь второстепенными частностями, имели производное значение, основа его интереса к богослужению была несравненно глубже, осложнялась и переплеталась с другими сторонами и интересами духовной личности покойного, так что здесь необходим очень тонкий и осторожный ее анализ. В дальнейшем я ограничусь просто передачей, главным образом, своих личных впечатлений, наблюдений и воспоминаний, вынесенных мною из знакомства и общения с почившим.

л. 4 Интерес к богослужению обнаружился у Б. А. еще в детские годы, по-видимому, этому благоприятствовали и воспитание, и жизнь в его родительской семье. Б. А. рассказывал мне, что еще в до-гимназическом возрасте он выступал в качестве церковного чтеца в различных храмах Вильны; один раз ему пришлось быть сотрудником псаломщика, который почему-то его лично не знал; юный чтец помимо исполнения своих обязанностей начал указывать различные уставные упущения, делавшиеся церковнослужителем, последний на это смог только ответить: «Да ты, вероятно, из Тураевых». В другой раз как-то в разговоре с Б. А. мне пришлось коснуться Ушинского и его «Родного Слова», — оказывается, Б. А. вынес из своего детства самое теплое воспоминание об этих книжках. «А знаете, — прибавил он, — что постоянно мне нравилось и доселе нравится в ней, — это описание праздников».

Но было бы ошибкой ду// л. 5 мать, что первоначальное воспитание и было главным фактором, создавшим то влечение к богослужению, которым так отличался Б. А., в таком случае это влечение следовало бы свести просто к привычке, а также к симпатии к впечатлениям и переживаниям детск[ого] возраста. Но у Б. А. данное влечение в позднейшие годы его жизни было слишком могущественным, чтобы объяснять его так просто. В начале 1900-х годов, помню, как-то раз один из преподавателей нашей Академии в разговоре с Б. А. высказал сожаление, что пасхальные праздники препятствуют ему поехать на международный съезд ученых по его специальности. «Представьте себе, — ответил Б. А., — у меня точно такой же случай, собирается конгресс египтологов тоже в пасхальные каникулы; я решил не ехать, неловко остаться без праздника». Едва ли бы простая привычка и воспоми// л. 6 нания детства заставили взрослого человека и уже большого ученого так поступать своими учеными интересами. Насколько мне пришлось наблюдать Б. А-ча, думаю, что его любовь к богослужению и вообще молитве непосредственно связана была в его душе с основой вообще его религиозности. Люди по разным причинам и разными путями подходят к религиозным убеждениям: одних направляют сюда внешние обстоятельства,

других ведут соображения интеллектуального свойства, третьих привлекают моральные интересы и т. д. Религиозность Б. А., мне кажется, исходила непосредственно из самого первоисточника религии — из непроизвольного тяготения или влечения человеческой души к личному абсолютному Богу.

Как-то в одном из наших разговоров о недо// л. 7 статках в нашем богословском и вообще религиозном образовании Б. А. отметил, что нигде так верно не подмечена психологическая основа религиозности, как в Псалтири, именно, в выражениях «Как лань жаждет к потокам воды, так жаждет душа моя к Тебе, Боже! Жаждет душа моя к Богу крепкому и живому», «Тебя жаждет душа моя», «Простираю к Тебе руки мои, душа моя к Тебе, как жаждающая земля». Думается, что и религиозность самого Б. А-ча была проявлением именно такого мощного постоянного стремления его души. Отсюда-то, может быть, те ясность, спокойствие и глубина его религиозного убеждения, которые так били в глаза при знакомстве с ним. Из своего общения с Б. А. я не помню ничего такого, что бы давало осно// л. 8 вание или повод предполагать в прошлом Б. А. к(а-кой)-л(ибо) тяжелый кризис религиозных убеждений: как будто живая религиозность, забившая ключом в его юной душе, продолжала течь непрерывным потоком всю его жизнь, только лишь расширяясь и углубляясь. Мне кажется, что здесь же коренилась и любовь Б. А. к богослужению: оно было для Б. А. действительно Богообщением и выражением, языком религиозных переживаний его души. Потому и Б. А. не просто любил его, не только высоко ценил его художественную сторону, не только признавал его громадное педагогическое значение в росте христианской жизни, но и относился к нему так же серьезно, как к теоретическим и моральным истинам христианства. Открывшись в юной душе Б. А-ча, интерес к богослужению по мере формирования его духовной личности, затем значительно расширился, отношение его к это// л. 10 му предмету параллельно с общим уклоном Б. А. к научной деятельности, приобретало все более сознательный, а затем и научный характер. \*

---

\* Вставка: между лл. 8 и 9

Показателен в этом отношении тот факт, что главное внимание Б. А-ча в богослужении привлекало его содержание, т. е. молитвы, чтения и песнопения. Эффектов в его исполнении, даже наиболее тонких и художественных, он как будто даже и не любил. Он несколько раз в разговоре со мной неодобрительно отзывался о богослужебных порядках в московских приходских храмах с их, действительно, великолепными певческими хорами: «Это не богослужение, а какой-то ряд концертов». Когда другие члены Собора с усердием разыскивали и посещали подобные храмы, Б. А. предпочитал семинарский храм, где пел хор любителей соборян, довольно скромный по голосовым средствам и технике, но певший

Близкое знакомство со славянским богослужением перешло у Б. А. в редкостное знание его порядка и текстов, повлекло за собою тщательное изучение его греческого оригинала, интерес к богослужению в связи с ученой пытливостью уяснить его происхождение — привели Б. А. к сравнительному изучению богослужебных установлений различных христианских церквей и к широкой осведомленности в литературе по изъяснению и истории богослужения. И все это Б. А. успевал делать одновременно с напряженными занятиями в области своей ученой специальности. Мало того, помимо усвоительной работы, Б. А. , пользуясь своими специальными знаниями, нашел возможность дать ряд весьма важных для литургики печатных трудов, главным образом// л. 11 изданий и переводов богослужебных памятников эфиопской и коптской церквей. Для литургиста богослужение этих церквей интересно в двояком отношении: во-первых, в нем привлекают внимание местные александрийские богослужебные обычаи, отличающиеся простотой и сохраняющие весьма много архаических элементов из первых времен христианской жизни, особенно в таких захолустных монастырях как Абиссиния, затем в коптском и эфиопском богослужении есть много заимствований из более позднего греческого и сирского ритуалов, оригиналы которых до нас не сохранились или еще пока не найдены. Ценность тщательно выполненных трудов Б. А-ча возрастает еще от того, что вообще изданий памятников коптского и эфиопского богослужения не особенно много, что коптский и эфиопский тексты находят лишь редких чи// л. 12 тателей и что, наконец, изданные раньше переводы коптских и эфиопских последований не во всем точны и не всегда сделаны с надежных подлинников. Изданные Б. А. памятники распадаются на три группы. Первая из них относится к суточному богослужению эфиопской и копт-

«от души», где можно было слышать хорошее чтение и где соблюдалась до известн(ой) меры уставная полнота богослужения. В отношении Б. А. к богослужению наблюдался и эсте// л. 9 тический интерес, но он возбуждался у него не столько опять-таки исполнением и обстановкой богослужения, сколько т(ак) ска(азать), литературно-художественной стороной входящих в него элементов, которую он чувствовал очень тонко и глубоко, — и о чем, к сожалению, он высказывался не часто и довольно скупно. В богослужебной поэзии Б. А. всего более, кажется, любил Псалтирь, ее всю он едва ли не знал даже наизусть. Помню, с каким восторгом он говорил о том, что на будничной службе в семинарской церкви завели обычай на запричастном стихе петь по порядку псалмы. Несколько раз повторял он мне случай из университетской жизни, когда один правосл(авный) студент сделал простодушное заявление о гениально-поэтической псалтири после того, как ему в первый раз пришлось познакомиться с этой книгой при ее чтении над одним умершим профессором.

*Конец вставки. Дальнейший текст снова на с. 10*

ской церковью, таковы самый крупный труд — «Часослов эфиопской церкви», а также

— «Ночное богослужение Эфиопской церкви по рукописи № 143 Археол. Музея при Киевск(ой) Дух(овной) Академии» и отчасти

— «Пасхальная служба коптской церкви» и рецензия на издание итальянск(ого) ученого-эфиописта I. Guidi — *Qene e Inni Abissini* и некоторые другие более мелкие статьи и сообщения.

До изданий Б. А. русская богословская литература имела единственное, кажется, издание часослова коптской церкви в переводе, сделанном еще преосв. Порфирием Успенским с арабского.

л. 13 Б. А. в своих изданиях обычно дает текст, сверенный по нескольким рукописям, и притом разного времени и разного состава, снабженный славянским переводом и указанием греческих оригиналов. Таким образом он не только предлагает литургисту надежный перевод, но также и материал для истории чинопоследований. Так, его издание эфиопского часослова вызвало интересную рецензию и историко-литургический этюд проф. В. В. Болотова, установившего при помощи издания Б. А. факт перехода в эфиопской церкви XIV в. от древнего часослова к более позднему, переведенному с коптской переработки православного часослова. Другая часть изданных Б. А. текстов относится к литургии, каковы эфиопские анафоры с именем св. Василия В(еликого) и св. Григория, Просветителя Армении. Оба эти памятника помимо того, что впервые для русского литургиста // л. 14 являются в доступных переводах, примечательны по архаичности своего построения и состава, — так, в них совсем нет призывания Св. Духа при освящении даров, в молитве св. Григория читается тирада, воспроизводящая известное выражение в молитвах над евхаристиею древне-христианскою «Учения XII апостолов», использованное также и в молитве св. Серапиона Тмуитского: *«И якоже собралъ еси хлѣбъ сей, разсеянный по горамъ и холмомъ, иже собранъ бысть хлѣбъ единъ совершенный, тако и нас собери Божествомъ Твоимъ отъ всякаго помышления въ вѣру Твою совершенную»*. После тщательного обследования происхождения и источников молитв, изданных Б. А.-чем, они должны послужить важным материалом для истории образования евхаристической молитвы, в частности, особенно для решения вопроса о времени и месте появления в ней таких элементов как установительные слова, // л. 15 и призывание Св. Духа. Наконец, третью группу изданных Б. А. богослужебных памятников составляют тексты эфиопских и коптских песнопений и туземного творчества и переводных с греческого или созданных под греческим влиянием. \*\* Эти тексты для исследователей богослужебной поэзии дают обильный материал для изучения происхождения форм этой поэзии, как общецер-

---

\*\* . . . \*\* Вставка на л. между лл. 16 и 17.

ковных, так и местных, а с другой стороны, они сообщают интересные сведения о богослужебном языке в коптской церкви, подтверждая отмеченный другими учеными факт употребления в этой церкви греческого языка едва ли не до XII в. \*\* Кроме текстов, Б. А-чем в статье для Богословской Энциклопедии об Абиссинии дан и общий очерк эфиопского богослужения, который по полноте и точности сведений, вероятно, надолго еще будет служить надежным руководством для знакомства с этим богослужением.

Так как все-таки главное побуждение, привлекавшее внимание Б. А-ча к богослужению, было собственно практического характера, то наряду с интересом к научной стороне дела, Б. А. глубоко интересовался и вопросами богослужебной практики. //л. 16 Его думы и мысли по этому предмету, вероятно, в значительной мере высказаны были им в занятиях богослужебного отдела, сначала в предсоборном совещании,<sup>5</sup> а затем и на Всероссийском соборе. Из всего сказанного об отношении Б. А. к богослужению можно уже заранее судить, какого свойства были эти мысли. Б. А. не мог быть сторонником реформы богослужения в смысле его ломки или переделки: он слишком дорожил богослужебным преданием, соединяющим нас со всем прошлым церкви, глубоко уважал религиозный опыт творцов и создателей богослужения, высоко ценил содержание и художественную красоту последнего, наконец, отлично понимал мудрую практичность богослужебных установлений, тягостность их для современных людей он склонен был в значительной мере объяснять нашими леностью и религиозным индифферентизмом. // л. 17 Еще на предсоборном совещании один член его, епископ, внес, между прочим, проект о замене действующего у нас теперь типика — уставом константинопольского патриаршего храма, принятым в греческих приходских и в некоторых даже монастырских церквях.<sup>6</sup> В порученном мне

---

<sup>5</sup> Что И. А. Карабинов имел в виду, говоря о «предсоборном совещании»? Поместному Собору 1917—1918 гг. предшествовали «Предсоборное Присутствие» (1906), собственно «Предсоборное Совещание» (1911) и «Предсоборный Совет» (июнь—июль 1917). После открытия Собора в газетах нередко писали о трех «предсоборных совещаниях», т. е. в неофициальной речи данное выражение могло означать любое из этих событий. Логично было бы предположить, что автор подразумевал последнее, так как об участии Б. А. Тураева в двух первых ничего не известно. (В списках членов Предсоборного Присутствия фамилии Б. А. Тураева нет: см. Ф. Суетов. О Высочайше утвержденном при Св. Синоде особом присутствии для разработки вопросов, подлежащих рассмотрению Всероссийского Собора. — Ученые записки императорского Юрьевского университета, 1912, № 1, с. 11, 38, 48, 64, 71, 78, 87. Предсоборное Совещание состояло почти полностью из духовенства).

<sup>6</sup> 12 сентября 1917 г. на общем заседании Отдела «О богослужении, проповедничестве и храме» епископ Пермский и Соликамский Андроник (Никольский)



докладе я отнесся отрицательно к этому проекту, как несоответствующему нашей русской богослужебной традиции, Б. А. горячо поддержал это заключение своими наблюдениями над искажениями богослужебного порядка, возникшими в греческой практике благодаря названному уставу. На соборе Б. А. своими познаниями в области богослужения, которыми он нередко превосходил даже и профессионалов практиков, и специалистов-ученых, обратил внимание на себя членов богослужебного отдела и был избран в трехчленную комиссию для выработки доклада о богослужебных преобразованиях, легшего в основу суждений отдела,<sup>7</sup> причем на долю Б. А. пришелся доклад о т. н. общественном // л. 18 богослужении,<sup>\*\*\*</sup> основная мысль этого доклада — необходимость преобразования не самого устава, но выполнения богослужения: нужно упорядочить нашу богослужебную практику, уничтожить царящую в ней пестроту, прекратить произвол исполнителей богослужения, доходящий нередко до анархии, погоню за разного рода художественными и цере-

---

высказался за необходимость точно следовать Уставу, но для приходских храмов считал возможным допустить некоторые сокращения, пределы которых должны были быть определены Собором (Кравецкий, с. 289).

<sup>7</sup> На 8-м заседании Отдела (10 октября 1917 г.) были заслушаны три доклада: профессора СПбДА И. А. Карабинова «О происхождении и истории богослужебного Устава», профессора КДА В. Д. Прилуцкого «О неурядицах в современном богослужении» и Б. А. Тураева «Проект руководственных указаний для применения Церковного Устава к практике приходских храмов». Доклады вызвали оживленную дискуссию. На 9-м заседании (12 октября 1917 г.) по предложению архиеп. Евлогия (Георгиевского) были выбраны три докладчика для пленарного заседания Собора по вопросу об Уставе — И. А. Карабинов, В. Д. Прилуцкий и Б. А. Тураев. На 10-м заседании Отдела против предложенных изменений выступили еп. Пермский Андроник и еп. Якутский и Вилюйский Евфимий (Лалин). Обсуждение продолжалось до конца первой сессии Собора (15 авг. — 9 дек. 1917). 25 января 1918 г., уже на второй сессии, были оглашены тезисы, подводившие итог дискуссии.

Следует сказать, что миряне И. А. Карабинов и Б. А. Тураев, как и епископ Андроник, были членами Предсоборного Совета; (еп. Евфимия и священника В. Д. Прилуцкого в его составе не было. По-видимому, на Предсоборном Совете расхождения во взглядах на Устав, о которых вспомнил автор, обнаружились между еп. Андроником и И. А. Карабиновым. В свете вышеизложенного становится понятной и фраза в весьма неполном и небрежном отчете о работе VI отдела Предсоборного Совета, помещенном во «Всероссийском церковно-общественном вестнике» (№ 55, 24 июня 1917 г., с. 3): «Затем отдел произвел распределение докладов между членами. По вопросу о <...> введении сокращенного богослужебного Устава — проф. И. А. Карабинов». Почти несомненно, что это и был тот самый «порученный» автору доклад.

<sup>\*\*\*</sup> Над строкой приписка: «большая часть его тезисов отделом была принята не рассмотр(енной); сообщ. гл. образ. лишь по ходу».

мониальными эффектами, в ущерб содержанию богослужения, потворство людской лени. Типик в качестве богослужебной нормы должен быть оставлен, в монастырях эта норма должна выдерживаться вполне, соборные храмы должны приближаться к монастырской норме; для приходских храмов, т. к. они обслуживают рядовых мирян, занятых житейскими делами, уставная норма значительно //л. 19 облегчается за счет переменных частей богослужения, // кафизм, стихир, канонов и т. п., например, — отменяется повторение песнопений, полные кафизмы заменяются одним целым псалмом в рядовом их порядке и т. д., но зато устанавливается однообразный минимум таких частей для всех храмов, постоянные части богослужения сокращению не подлежат. Вместе с этой положительной программой Б. А. дает в своем докладе обширный проскрипционный список вошедших у нас в обычай типичных нарушений и искажений уставной нормы, например, замену в будничном богослужении рядовых переменных частей заупокойными — служение в такие дни всенощных с вечера и т. д., замену в праздничном богослужении кафизм акафистами; проектирует возобновление давно оставленного и забытого уже у нас, кроме В(еликого) поста, службы с «алилуйя» и поклонами для других 3-х постов. В связи с этим же основным докладом Б. А. // л. 20 внес и от себя несколько интересных предложений — об установлении праздника всем русским святым (это предложение было принято и Собором), — о введении обычая на вечернях в воскресные дни прочитывать все рядовые зачала из Апостола и Евангелия за истекшую неделю, чтобы народ имел возможность познакомиться с этими священными книгами в полном их объеме, вместе с проф. Киевской Д(уховной) Ак(адемии) В. Д. Прилуцким Б. А-чем было предложено использовать в качестве молебного пения или даже особой службы во дни постигшей Россию тяжелой смуты забытый трогательный чин нашего требника — «Последование в различные литии, и бдения молебнов» (гл. 79), сохранивший в своем построении особенности архаического богослужения по первоначальному уставу соборного Конст(антинопольского) храма, этот чин, приспособленный Комиссией к текущим обстоятельствам, применен был в Москве //л. 21 во время Успенского поста в 1918 г. и производил сильнейшее впечатление на молящуюся публику; по поручению богослужебного отдела, где поднят был, между прочим, вопрос о составлении особого чина диаконского отпевания, Б. А. сделан был особый доклад о таком чине, существующем у коптов. Кроме перечисленных наиболее крупных предложений, Б. А-чем высказано было в богослужебном отделе немалое количество и других мелких; а также мнений, проектов, замечаний, отзывов и т. д., как по основному вопросу об упорядочении богослужения, так и по нуждам текущей жизни (например, им, кажется, предложено в Рождественский пост 1917 г. применить службу с «аллилуйя», поклонами и молитвою Ефрема Сири-

на). В протоколах богослужебного отдела Всероссийского Собора имя Б. А-ча, как активного участника в работах этого отдела повторяется, несомненно, чаще других.

// л. 22 Таковы характерные наиболее крупные черты личности и деятельности Б. А. как литургиста по моему представлению. Литургисты-исследователи еще продолжительное время будут с благодарностью пользоваться учеными трудами Б. А., относящимися к богослужению, доклад об упорядочении богослужения, выработанный соборным отделом при энергичном участии почившего, будем надеяться, обратится в закон и утвердится в богослужебной практике Русской церкви. Для лиц, интересующихся богослужением, имевших возможность непосредственно знать Б. А-ча, его личность будет служить одним из лучших воспоминаний и жизненным образцом того, где и каким путем следует искать верного понимания и правильной оценки нашего богослужения.

Публикацию подготовил И. С. Клочков

## ДИССЕРТАЦИЯ, ПОСВЯЩЕННАЯ Б. А. ТУРАЕВУ

30 марта 2000 г. на заседании диссертационного совета Российского Государственного гуманитарного университета (Москва) состоялась защита кандидатской диссертации Александра Валерьевича Шарова «Творческий путь и научное наследие академика Бориса Александровича Тураева» по специальности «Всеобщая история». Как справедливо отметил автор, «бережное отношение к научному и жизненному опыту предшественников — залог прогресса и сохранения учеными культурных традиций». В условиях наших дней обращение к высокому примеру, преподанному нам великими учителями прошлых лет, приобретает особенно важное значение. Ведь речь здесь идет не только о научных открытиях и свершениях, о научной честности и неутомимости этих людей, но и об их поразительных человеческих и гражданских качествах — и одно невозможно отделить от другого. Создание научных биографий больших ученых оказывается предприятием исключительной сложности и налагает на авторов огромную ответственность, потому что тут чисто научные задачи смыкаются с задачами морального порядка, часто с признанием неоплатного нравственного долга.

И в 1920—1980-е годы предпринимались попытки честно раскрыть образы многих отечественных ученых-историков, но в силу существовавших тогда «внешних» условий они либо изобиловали умолчаниями о важнейших фактах и обстоятельствах, либо являлись в печати в искаженном виде, либо же оставались под спудом до самого последнего времени. Открывшиеся новые возможности для ведения научного поиска и образовавшаяся солидная временная перспектива создали благоприятные предпосылки для изучения творчества и жизни виднейших наших историков, трудившихся в конце XIX — первых десятилетиях XX веков. Последние десять лет ознаменовались переизданием трудов таких выдающихся ученых, как С. Ф. Платонов, Мих. Ив. Ростовцев, Вл. Сем. Голенищев, Вл. Казим. Шилейко и др., и выходом в свет сборников материалов о них. И все же в этой области сделано еще не так уж много, а потому появление первой достаточно полной научной биографии академика Б. А. Тураева особенно отрадno, потому что Борис Александрович Тураев — гордость русской исторической науки. Это фигура культовая для востоковедов-историков и филологов, ученый с невероятной эрудицией и поистине возрожденческой широтой интересов. Обращение к творческому наследию и жизни человека такого масштаба потребовало от диссертанта немалой отваги, и — это еще важнее — ему, на наш взгляд, удалось вполне справиться с поставленной перед собой задачей.

Диссертация А. В. Шарова построена по традиционной схеме: введение, три основные главы, заключение и ряд «приложений», в частности — раздел «Краткие сведения о лицах, упоминаемых в работе». Во «Введении» (с. 3–13) дано обоснование темы исследования, цели и задачи работы, характеристика степени разработанности этой темы в научной литературе. Первая глава «Источниковедческая база диссертации» (с. 14–39) разделена на две части, два «параграфа». Автор начинает с подробного обзора опубликованных источников, в первую очередь, — с трудов самого Б. А. Тураева, его научных публикаций, а также отчетов о командировках, рецензий на работы коллег, статей, посвященных их памяти. Разбираются и отзывы о трудах Б. А. Тураева, воспоминания об ученом, опубликованные в мемуарах его коллег и в некрологах, ему посвященных. Этот раздел диссертации выполнен весьма тщательно; достаточно отметить, что А. В. Шарову удалось обнаружить девять печатных работ Б. А. Тураева, не учтенных ни в одном из существующих списков его трудов. Среди выявленных автором публикаций есть статьи по египтологии, рецензии и две работы на церковные темы.

Второй раздел этой главы посвящен обзору неопубликованных источников, освещающих жизнь и творчество Б. А. Тураева, которые были обнаружены диссертантом в архивах Петербурга и Москвы, прежде всего в архиве Эрмитажа и в Петербургском филиале Архива РАН. В личном фонде Б. А. Тураева и в фондах его ближайших коллег А. В. Шаров нашел множество ценных документов и рукописных свидетельств (писем, записок, дневников и т.п.), а главное — целый ряд неопубликованных работ великого ученого. Назовем лишь несколько: «Великий папирус Гаррис», «Влияние и распространение египетской культуры», «Кончина Иосифа Обручника» (перевод с коптского), «Евангелие детства Христова в эфиопской письменности»<sup>1</sup> и др. Важное наблюдение сделал диссертант (с. 37–38, 178–179) в рукописном отделе РГБ: в фонде издательства Сабашниковых он нашел карточку с пометкой о возвращении вдове Б. А. Тураева второго тома «Египетской литературы». Это указание могло бы помочь в поисках ценнейшего утраченного тураевского труда. К сожалению, диссертант не приводит даты возвращения рукописи и не дает точной отсылки к документу. Обошел он также молчанием два возможно очень важных архивных источника (архив Петербургской Духовной академии и фонд акад. В. В. Струве), но, разумеется, диссертанту нельзя ставить в вину то, что что он не мог получить досту-

---

<sup>1</sup> Текст этой работы был опубликован С. Б. Чернецовым: *ХВ* 1 (7) (1999) 434–447; ср. *там же*, 448–450: В. М. Лурье, К истории появления заметки Б. А. Тураева. Благодаря документам, изученным А. В. Шаровым, теперь стало известно, что работа Тураева была выполнена для неосуществленного проекта С. А. Жебелева — издания корпуса апокрифов Нового Завета.

па к этим источникам. В целом следует признать, что А. В. Шаров проделал в архивах огромную работу и вводит в широкий научный оборот превосходный и в высшей степени интересный материал.

Вторая глава «Становление ученого. Начальные этапы научной деятельности» (с. 40–122) делится на 7 «параграфов» и освещает жизненный и творческий путь Б. А. Тураева со школьной скамьи до лета 1914 года, что, однако, как-то не очень соответствует названию главы. Слово «начальный» кажется в нем явно лишним; в 1913 г. вышла двухтомная «История древнего Востока», не говорим уж об изданных ранее книгах и многочисленных научных публикациях. Несмотря на неудачное название вторая глава, насыщенная любопытными подробностями, не просто рисует биографию великого ученого и рассказывает о его учителях и окружении, но и предлагает объяснение его творческого пути, дает весьма убедительные психологические мотивировки обращения Б. А. Тураева к различным областям востоковедения, к выбору тех или иных сюжетов в качестве тем его занятий. Так, смещение интересов ученого с египтологии на эфиопистику, последовавшее за защитой им магистерской диссертации «Бог Тот» в мае 1898 года, А. В. Шаров объясняет не только давним интересом Б. А. Тураева к церковной истории Эфиопии, но и влиянием на него «абиссиноведа» проф. Петербургской Духовной академии Вас. Вас. Болотова; после смерти В. В. Болотова (1900 г.) Б. А. Тураев старается по мере сил заменить образовавшуюся пустоту... В этой же главе содержится разбор нескольких работ Б. А. Тураева; больше всего внимания диссертант уделяет книге «Бог Тот» (с. 72–80) и докторской диссертации «Исследование в области агиологических источников истории Эфиопии» (1902) (с. 81–102). Для неспециалиста разбор обоих трудов — дело крайне сложное, но диссертант достаточно успешно, на наш взгляд, справляется с задачей, в целом верно выделяя узловые моменты и правильно расставляя смысловые акценты. В «параграфах» 6-м и 7-м исследуется ведущая роль Б. А. Тураева в приобретении государством великолепной коллекции египетских древностей, принадлежавшей ранее Вл. Сем. Голенищеву, и в создании проекта русской экспедиции в Египет весной 1915 года. Собранные сведения о планировавшейся экспедиции интересны и новы.

Третья глава «Трагедия русского ученого (1917—1920 гг.)» повествует о последних годах жизни и кончине Б. А. Тураева, о судьбе его коллег и учеников, о судьбе его научного наследия и коллекций. Особое внимание диссертант уделил теме, ранее не затрагивавшейся исследователями, писавшими о Б. А. Тураеве — роли веры и Церкви в жизни великого ученого. Б. А. Тураев всегда живо интересовался церковными делами, а в последние годы все больше времени и сил отдавал участию в жизни Церкви. Подробно освещается участие Б. А. Тураева в работе Всероссийского Поместного Собора Русской Православной Церкви (15.VIII.1917 —

7.IX.1918), где он трудился в Богослужебном отделе. Б. А. Тураев подает совет о выработке процедуры избрания патриарха, активно помогает готовить доклад об общественном богослужении и выдвигает замечательный «Проект обители ученых иноков». Сильное впечатление производят «параграфы» 5-й и 6-й, содержащие рассказ о последних полутора годах жизни ученого и его трагической гибели. Тема противостояния ученого утвердившейся новой власти, защиты церкви и подвижнических усилий продолжать научную работу в невыносимых условиях звучат в биографии Б. А. Тураева впервые. По-видимому, третью главу диссертации следует считать наибольшей удачей автора. Некоторое сожаление вызывает лишь то обстоятельство, что в 3-й и во 2-ой главах мало говорится о жене Б. А. Тураева — Елене Филимоновне Церетели-Тураевой. Ей почему-то не нашлось места даже в «Кратких сведениях о лицах, упоминаемых в работе», а между тем сведения о ее судьбе и близких ей людях могли бы, может быть, дать ниточку для поисков утраченного 2-го тома «Египетской литературы».

В «Заключении» автор сжато подводит итоги своего исследования и формулирует основные результаты и выводы.

Следует отметить, что диссертация написана прекрасным языком и по существу представляет собой готовую к печати книгу. Хочется надеяться, что будут найдены средства и способы к скорейшему ее опубликованию. Это нужно и важно, потому что именно сейчас диссертация Александра Валерьевича Шарова, посвященная жизни и деятельности ученого, умершего 80 тому назад, представляет самый злободневный интерес. Причины тому лежат в некоторых особенностях последнего века отечественной истории. Блестящему развитию русской исторической науки был положен конец трагической цепью событий, начавшихся с первой мировой войны, и последующими революциями и приходом к власти коммунистического режима, взявшего под свой жесткий контроль само понимание истории. Здесь уже не было и не могло быть места выдающимся историкам предшествующего периода и их трудам. В результате сейчас, когда отечественная наука стала медленно приходить в себя после столь глубокого и долгого обморока, когда появилось естественное желание продолжить путь свободного исследования с того места, на котором он был насильственно прерван, выдающиеся историки рубежа XIX—XX вв. стали восприниматься как *непосредственные* предшественники нынешних ученых, решивших этот путь продолжить. Разумеется, это иллюзия, равно как и мысль о возможности простого следования по их стопам, но нынешняя ситуация порождает живой и широкий интерес не только к трудам этих предшественников (бывших и прежде доступными в крупных библиотеках), но прежде всего к их личностям и жизни, знакомство с которыми сейчас остается совершенно недостаточным.

С. Б. Чернецов

## ТРАГЕДИЯ АКАДЕМИКА МАРРА

*Светлой памяти Игоря Михайловича Дьяконова*

Инициаторами учреждения в 1912 году при Историко-Филологическом отделении Императорской АН журнала «Христианский Восток» выступили три прославленных русских ученых: В. Н. Бенешевич, Б. А. Тураев и Н. Я. Марр. Координация исследований различных культур восточного христианства была осознана как требование дня прежде всего в результате исключительно успешной деятельности самих учредителей журнала, каждый из которых в своей работе охватывал широкий круг памятников различных восточно-христианских традиций. При каждом из них уже вырастала к этому времени школа талантливых учеников, и изучение христианского Востока как новая комплексная дисциплина стремительно набирало силу не только в предреволюционные годы, но по инерции еще и в 1920-х гг. Однако, неприемлемость этого научного направления с точки зрения господствовавшей в Советской России идеологии выявилась очень скоро: издание журнала в 1927 г. было прекращено, и исследователи восточного христианства раньше большинства других востоковедов, уже в конце 1920-начале 1930-х гг., почти в полном составе отправились в лагеря. Из учредителей журнала Б. А. Тураев умер в 1920 г. от отвращения к окружавшей его действительности (когда, по его словам, «люди душу продали»), В. Н. Бенешевич подвергался многим арестам и преследованиям, а в 1938 был расстрелян. В настоящей статье я надеюсь показать, что столь же трагической, при всем внешнем благополучии, была участь и Н. Я. Марра.

В историографии нашего востоковедения наименее освещены и наиболее далеки от объективной взвешенной оценки, как ни странно, именно фигуры тех крупнейших его деятелей в XX веке, которые были всегда на виду, в самой гуще общественно-политических событий, занимая в академической номенклатуре высшие руководящие посты. И. Ю. Крачковскому, стоявшему в стороне от политики, повезло: его деятельность объективно и полно освещена в работе А. А. Долининой; В. М. Алексеев оживает для нас во всей достоверности в трудах дочери-подвижницы — М. В. Баньковской. Но вокруг имен активно вошедших в общественно-политическую деятельность руководителей отечественного востоковедения в ранний советский период — С. Ф. Ольденбурга и особенно Н. Я. Марра — накопилось столько политических страстей, что до объективной оценки того и другого пока еще очень далеко. Насколько превозносили Марра и «яфетическую теорию» в предвоенные годы, настолько же глубоко затоптали его имя в грязь после сталинской



«критики» в конце 40-х; и эта приверженность крайностям в оценке Марра и его наследия сказывается до сих пор.

Публикация восторженных воспоминаний о Марре О. М. Фрейденберг с предисловием И. М. Дьяконова<sup>1</sup>, писавшего о Марре как о великом ученом, который в конце жизни стал жертвой психической болезни (такова была общая точка зрения подлинно академической среды 1930-х—1940-х гг., периода, когда сам И. М. Дьяконов формировался как ученый) — вызвала резкие возражения в работе В. М. Алпатова<sup>2</sup>. Книга Алпатова, безусловно, является этапной в историографии Марра и марризма — по богатству привлеченного фактического материала, по глубине лингвистического анализа «яфетической теории». Однако, автор, завершающий книгу призывом при оценке фигуры Марра учитывать только факты и «не отдаваться во власть эмоций»<sup>3</sup>, не смог и сам, на наш взгляд, избежать некоторых крайностей. Это касается прежде всего оценки В. М. Алпатовым «яфетической теории» исключительно как продукта душевной болезни Марра (мы постараемся показать, что «новое учение о языке» выросло из идейной эволюции Марра, а также органично связано с господствующей идеологией 1920—1930-х гг.). Крайне негативна у В. М. Алпатова и характеристика личности Н. Я. Марра, которая в книге прямо-таки демонизируется: говорится о «злой воле» Марра, которую он навязывал окружающим, добиваясь господства в науке. Душевная болезнь, по мнению автора, не оправдывает Марра, который характеризуется как «психопатическая личность с установочным поведением», вполне осознанно творившая «несомненное зло»<sup>4</sup>.

В этой статье мы не будем касаться вклада Н. Я. Марра в сокровищницу позитивных научных знаний; надо полагать, об этом читатели «Христианского Востока» хорошо осведомлены<sup>5</sup>. Основное внимание

---

<sup>1</sup> И. М. Дьяконов, По поводу воспоминаний О. М. Фрейденберг о Н. Я. Марре // *Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации.* (М., 1988) 178–181; О. М. ФРЕЙДЕНБЕРГ, Воспоминания о Н. Я. Марре / Публикация и примечания Н. В. Брагинской // *Там же*, 181–205.

<sup>2</sup> В. М. Алпатов, История одного мифа. Марр и марризм (М., 1991) 77, 216.

<sup>3</sup> Там же, 220.

<sup>4</sup> Там же, 77–78, 115.

<sup>5</sup> На всякий случай можно рекомендовать такие работы, как: А. Н. Самойлович, Н. Я. Марр как востоковед // *Проблемы истории докапиталистических обществ* (далее — *ПИДО*) 3–4 (1935) 43–49; И. А. Орбели, Н. Я. Марр как археолог // *Там же*, 50–61; В. И. Абаев, Н. Я. Марр (1864—1934). К 25-летию со дня смерти // *Вопросы языкознания* (далее — *ВЯ*) 1 (1960) 90–99; А. Н. Генко, Речь памяти Н. Я. Марра, читанная 6 января 1935 г. в Большом конференцзале Академии Наук в Ленинграде / Публикация Г. А. Генко // *Петербургское востоковедение* (далее — *ПВ*) 10 (1999), в печати.

здесь будет уделено именно тому периоду жизни ученого, когда все прежние занятия и интересы были им оставлены для того, что он считал теперь своим главным делом — «яфетидологии» или «нового учения о языке». Задача нашей статьи — дать полный и ясный ответ на два до сих пор не решенных ключевых вопроса: во-первых, что за неведомый мощный стимул заставил всемирно известного учёного резко повернуть против всего развития лингвистической науки, построить лже-теорию<sup>6</sup>, обрекая тем самым себя на изоляцию, положение отщепенца в отечественной и мировой академической элите? Ответ на этот вопрос лишь отчасти дан в книге В. М. Алпатова, с которым мы согласны в том, что корни «яфетической теории» следует искать в обстоятельствах раннего детства и националистических настроениях Марра, однако «новое учение о языке» — форма, в которую переходит «яфетическая теория» с середины 1920-х гг., имеет, как мы постараемся показать, уже иную психологическую и идеологическую основу.

Во-вторых, чем объяснить тот факт, что на долю фантастической и отвергнутой всеми научными авторитетами теории Н. Я. Марра выпал ошеломляющий успех — у научной молодёжи, интеллигенции национальных окраин и даже у кремлёвского коммунистического начальства? На это ответа в книге В. М. Алпатова по существу нет (нельзя же всерьёз считать таковым ссылку на поддержку Марра и его «нового учения о языке» петербургско-ленинградскими академиками<sup>7</sup> — сама эта «поддержка» есть, как мы постараемся показать, очередной «научный миф»).

Наметим основные вехи в научной биографии Н. Я. Марра до того, как увлечение «яфетидологией» привело к полному отрыву от реальности<sup>8</sup>. Сын бедной грузинской вдовы, принятый в Кутаисскую гимназию исключительно в память о заслугах своего покойного отца, заезжего шотландца-садовода, он обнаружил большие лингвистические способности и по окончании отправился в Петербург, где поступил в Университет. Об этом периоде младший современник Н. Я. Марра, академик-китаевед В. М. Алексеев, основываясь на рассказах очевидцев, впол-

---

<sup>6</sup> «Яфетическая теория» позднего Марра, взятая в её лингвистической основе, теорией собственно не являлась, ибо под теорией принято понимать научное знание, в котором факты подводятся под общие законы, а связи между ними выводятся из последних; марровская же «теория» основывалась на игнорировании большинства известных к тому времени общих законов языкознания. Она вполне фантастична и связана с реальностью не более, чем, скажем, столь популярная в недавние годы концепция «пассионарности» Л. Н. Гумилёва.

<sup>7</sup> Алпатов, Конец одного мифа..., 13, 54, 109.

<sup>8</sup> За подробностями отсылаем читателя к автобиографическим текстам самого Н. Я. Марра: Н. Я. Марр, Избранные работы, I (Ленинград, 1933—1935) 6—13, 269—272; Н. Я. Марр, Автобиография (1933 года) // ПИЦО, 3—4 (1935) 126—130.

ледствии писал: «Едва ли кто где-либо и когда-либо видел существо, более пронизанное необъятным научным чувством, зародившимся гораздо раньше столкновения его с серьезной книгой, и забившее ураганным фонтаном при самом поступлении на факультет восточных языков б. СПб. университета, где, записавшись сразу на несколько различных отделений, студент Николай Марр поразил всех сразу и навсегда»<sup>9</sup>. Действительно, в университетские годы (1884—1888) Марр изучал одновременно *все* преподававшиеся на ФВЯ языки Ближнего Востока и Кавказа, что не имело прецедентов<sup>10</sup>. Учителями его были семитолог барон В. Р. Розен, арменовед К. П. Патканов, грузиновед А. А. Цагарели, тюркологи И. Н. Березин и В. Д. Смирнов. Оставленный при ФВЯ для подготовки к профессорскому званию, он с 1891 начал преподавание древнеармянской словесности, в 1899 добавил к этому грузинскую литературу. В 1900 он уже экстраординарный, с 1902 — ординарный профессор. Совмещая преподавательскую деятельность с работой в археографических, фольклорных, лингвистических экспедициях и кабинетными исследованиями, Н. Я. Марр вскоре внес значительный вклад в изучение большого числа памятников древнеармянской и древнегрузинской словесности, многие из которых он впервые открыл и ввел в научный обиход. Им была основана серия «Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии» (вып. 1–13, 1900—1933), позднее — серия «Материалы по яфетическому языкознанию» (1910—1925). В 1892 ему было поручено произвести раскопки в древнем армянском городе Ани (Восточная Турция), продолжавшиеся в последующие годы (1893, 1904—1917) и давшие бесценный исторический материал; Н. Я. Марр вел также археологические работы в Двине, Гарни, на озере Ван. За свою филологическую деятельность он в 1912 г. избирается в Академию наук<sup>11</sup>; за достижения в области археологии удостоен в 1915 высшей награды Русского археологического общества — Уваровской премии. Работы

---

<sup>9</sup> В. М. Алексеев, Н. Я. Марр. К характеристике ученого и университетского деятеля // В. М. Алексеев, Наука о Востоке: Статьи и документы / Составитель М. В. Баньковская (М., 1982) 32; ранее — ПИДО, 3–4 (1935) 63.

<sup>10</sup> Алпатов, Конец одного мифа... 7.

<sup>11</sup> Ученики Н. Я. Марра любили подчеркивать, что он был академиком с дореволюционных времен. При всех бесконечных нападках на «буржуазную науку», это оставалось высшей рекомендацией. В Императорской АН состояли, в основном, подлинные ученые и люди незапятнанные в нравственном отношении. Лишь после «большевизации» АН СССР в 1929 г. она быстро превратилась в то, чем в значительной мере остается поныне, — тучную ниву для пастьбы околонучных ловкачей и кормушку для раздутого, паразитирующего аппарата, поглощающего львиную долю ассигнуемых на развитие науки государственных средств.

Марра-кавказоведа (филолога и археолога) и сейчас не утратили значения, что свидетельствуется многими их изданиями и переизданиями в республиках Закавказья вплоть до недавнего времени<sup>12</sup>.

В Университете он не только воспитал плеяду талантливых учеников, основав таким образом собственную школу в российском кавказоведении и в изучении христианского Востока, но обращал свой неуёмный темперамент также и на бесчисленные повседневные проблемы учебного процесса, не отделяя своих интересов от интересов Факультета. Неудивительно, что в 1911 он избран<sup>13</sup> деканом Факультета восточных языков, куда сразу же вносит дух невиданного дотоле демократизма и реформаторства<sup>14</sup>. В своём новаторстве Н. Я. Марр нисколько не заботился о личных интересах, сохранении собственного положения: с 1917 г. он вел кампанию за «расширение востоковедных дисциплин, вплоть до слияния их с общей филологией и историей»<sup>15</sup>, дело завершилось осенью 1919 г. упразднением ФВЯ, объединённого вместе с историко-филологическим и юридическим факультетами в комплексный Факультет общественных наук (ФОН), на чем, естественно, кончилось и деканство Н. Я. Марра. Но он не остался без дела. Продолжая читать

---

<sup>12</sup> Напр.: Н. Я. Марр, Ани: История города (Ереван, 1938); Н. Я. Марр, Об истоках творчества Руставели и его поэме (Тбилиси, 1964); Н. Я. Марр, Вопросы текста «Вепхисткаосани» / Подг. к печати, комм. и примеч. М. А. Гугушвили и Л. Г. Дзодендидзе (Тбилиси, 1965); Н. Я. Марр, Вопросы Вепхисткаосани и Висрамиани / Подготовка к печати, исс. комм. и примечания И. В. Мегрелидзе (Тбилиси, 1966); Н. Я. Марр, Ереруйская базилика: Армянский храм V—VI вв. в окрестностях Ани (Ереван, 1968).

<sup>13</sup> А. А. Долинина справедливо возражает В. М. Алпатову, который пытался «усматривать в действиях Н. Я. Марра соображения политической конъюнктуры, подчеркивая его дореволюционную «благонадежность» и якобы назначение его деканом ФВЯ при реакционном министре просвещения Л. А. Кассо (Алпатов, Конец одного мифа..., 20–21). Деканы в те времена не назначались, а выбирались советом факультета, притом Марр сначала вообще отказывался баллотироваться, а когда коллеги его уговорили, то был избран единогласно (см. протоколы собраний ФИЯ от 7. XI и 14. XII 1911 г.; ЦГИА СПб, ф. 14, оп. 3, № 15802, лл. 34 и 58)» [А. А. Долинина, Невольник долга (Ленинград, 1994) 410–411].

<sup>14</sup> «Декан, однако, не был одним лишь организатором. Нет, это был вдохновенный, исключительный профессор, дававший всем пример. На положенные шесть часов в неделю проф. Марр отвечал едва ли не двадцатью часами своей программы (доплат за добавочные часы, как известно, не полагалось). Никакой звонок не мог убедить профессора закончить лекцию, если она не кончалась органически» (Алексеев, Н. Я. Марр... 36).

<sup>15</sup> Алексеев, Н. Я. Марр... 36; ср.: В. М. Алексеев, Личные воспоминания о Н. Я. Марре // *Наука о Востоке: Статьи и документы* / Составитель М. В. Баньковская (М., 1982) 40.

лекции в Университете, Марр возглавил грандиозное новооснованное научное учреждение — Российскую (затем: Госуд.) Академию Истории Материальной Культуры (РАИМК/ТАИМК), об исключительной роли которой в спасении и организации российской гуманитарной интеллигенции писал И. М. Дьяконов<sup>16</sup>. С 1921 Марр также встал во главе созданного им Института яфетидологических изысканий (позднее: Яфетический институт, Институт языка и мышления им. акад. Н. Я. Марра) АН, тогда же он становится членом коллегии и председателем Отделения языка Научно-исследовательского института сравнительной истории литератур и языков Востока и Запада им. А. Н. Веселовского (ИЛЯЗВ). Об огромном авторитете Н. Я. Марра среди представителей академического востоковедения свидетельствует избрание его в 1921 г. председателем Коллегии востоковедов при Азиатском музее АН. К этому в 1922 добавляется должность директора Кавказского историко-археологического института АН, в 1926 — директора Института по изучению этнических и национальных культур Востока СССР. С 1924 по 1930 Н. Я. Марр трудился также на посту директора Гос. Публичной библиотеки. В последние годы жизни (1930—1934) — вице-президент Академии наук СССР.

На протяжении всей своей научной биографии Н. Я. Марр, помимо филологии и археологии, занимался также языкознанием. Самый смелый и резкий из оппонентов «яфетической теории», безусловно — один из лучших лингвистов в России своего времени, Е. Д. Поливанов в докладе «Проблема марксистского языкознания и яфетическая теория», прочитанном 4 февраля 1929 г. в Комакадемии в ходе так называемой «Поливановской дискуссии», добросовестно попытался определить позитивный вклад Н. Я. Марра в лингвистику. Сюда он отнёс, прежде всего, работы Н. Я. Марра в области *описания* южнокавказских (картвельских) языков, из них особо выделив и охарактеризовав как образцовую «Грамматику чанского (лазского) языка»<sup>17</sup>. Называют в этом контексте также древнегрузинскую грамматику<sup>18</sup> и абхазско-русский словарь<sup>19</sup>, хотя, по мнению В. М. Алпатова, и эти работы «не лишены бесплодного теоретизирования»<sup>20</sup>. Еще больше претензий вызывают у специалистов

---

<sup>16</sup> Дьяконов, По поводу воспоминаний О. М. Фрейденберг о Н. Я. Марре... 179.

<sup>17</sup> Н. Я. Марр, (Грамматика чанского (лазского) языка с хрестоматией и словарем (СПб, 1910); см. Е. Д. Поливанов, Труды по восточному и общему языкознанию / Составление, послесловие, комментарии и указатели Л. Р. Концевича (М., 1991) 511.

<sup>18</sup> Н. Я. Марр, Грамматика древнелитературного грузинского языка (Л., 1925).

<sup>19</sup> Н. Я. Марр, Абхазско-русский словарь (Л., 1926).

<sup>20</sup> Алпатов, Конец одного мифа... 11.

ность недостатком отцовской любви совпала с уязвленностью национального чувства, и все это навсегда переплелось с проблемой языковых различий, языковых барьеров между людьми.

Так, надо думать, и сформировался импульс, который воздействовал на Н. Я. Марра на протяжении всей его жизни. Уже в гимназии он заставил его, с одной стороны, изучать один за другим иностранные языки<sup>30</sup>, а с другой стороны — искать нечто общее между своим родным грузинским и другими языками. Гимназист Н. Марр «носился с идеей, что грузинский родственен с турецким, и у английского есть с тем же грузинским общие слова»<sup>31</sup>. Впоследствии и сторонники Марра, и его противники утверждали, что выявление связей грузинского языка явилось исходным пунктом его лингвистических идей. Не вызывает сомнений связь этой «сверхзадачи» с грузинским национализмом юного Марра<sup>32</sup>. «Марр не мог понять, — пишет В. М. Алпатов, — что грузинский народ не только не виноват, но и не может быть унижен тем, что грузинский язык не имеет близких родственников среди народов с богатой историей»<sup>33</sup>. В Университете попытки Марра найти грузинскому языку «знатного родственника» приняли новое направление. На втором курсе, едва познакомявшись с арабским языком, Марр заявил об открытии им грузинско-семитского языкового родства. Его учитель в области семитологии, барон В. Р. Розен крайне скептически отнесся к идее Марра, и в последующие годы тому пришлось разрабатывать полюбившуюся идею «в своего рода научном подполье». В 1888 г. он публикует на грузинском языке в тбилисской газете «Иверия» заметку «Природа и свойства грузинского языка», где пишет: «...Думаю, было бы кстати здесь же вкратце изложить ту мысль, которую в будущем предстоит обосновать... Грузинский язык по плоти и духу, т. е. в отношении корнеслова и грамматического строя, находится в родстве с семитической семьей языков, однако связь его с упомянутыми языками не столь тесная, как связь этих последних между собой. По-видимому, грузинский язык (собственно грузинский, мегрело-чанский и сванский) происходит из одного праязыка, столь же почти походившего на семитические языки, как семити-

---

<sup>30</sup> К концу обучения в гимназии он уже слыл полиглотом и необычайно одаренным учеником; это, по-видимому, и побуждало начальство относиться с максимальной терпимостью к поведению «трудного подростка» (два побега из гимназического пансиона, «сбрасывание икон в классах и топтание их ногами», «нарушения всякой дисциплины и самые дикие выходки», не говоря уже о публикации после убийства Александра II грузинского стихотворения с призывом к восстанию [«Яфетидология в ЛГУ» — Марр, Избранные работы... I, 269])

<sup>31</sup> Марр, Избранные работы... I, 270.

<sup>32</sup> Алпатов, Конец одного мифа... 14.

<sup>33</sup> Там же, 16.

ческие похожи друг на друга». Такой ход мысли очень характерен для Марра. Он и во многих своих последующих работах отправляется от интуитивно найденной (или продиктованной политическими пристрастиями) идеи, лишь затем иногда приступая к анализу материала, чтобы эту идею как-либо обосновать. Причем интуиция порой вела его и в верном направлении. В настоящее время существует гипотеза о родстве картвельских и семитских языков, как входящих в так называемую ностратическую макросемью; отмечены также некоторые возможные заимствования из древнесемитских источников в общекартвельский<sup>34</sup> Но марровская попытка создать теорию картвельско-семитского языкового родства, которую он предпринял в работе «Основные таблицы к грамматике древнегрузинского языка с предварительным сообщением о родстве грузинского языка с семитическими» (СПб., 1908), оказалась несостоятельной, да и не могла быть успешной, принимая во внимание то, какими методами пользовался Н. Я. Марр. Сопоставления в действительности могли производиться только на уровне реконструированных праязыков (прасемитского и пракартвельского); сравнивать же напрямую грузинские формы с арабскими, чем преимущественно и занимался Н. Я. Марр, было, по справедливому замечанию В. М. Алпатов, «столь же неразумно, как сопоставлять отдаленно родственные русский язык и хинди до того, как будут проведены сравнения русского языка с близко родственными ему славянскими, а хинди — с индоарийскими»<sup>35</sup>.

В той же работе 1908 года впервые употреблен термин, ставший ключевым в лингвистической концепции Н. Я. Марра: «яфетические языки». К «яфетической ветви» Марр относит в этой работе картвельские языки, доиндоевропейский субстрат армянского и добавляет сюда двух «знатных родственников» из числа мертвых языков: урартский и эламский. Побудительный мотив к созданию этой концепции был опять же идеологическим, а не научным. За время, прошедшее со времени опубликования его юношеской работы о грузинско-семитском родстве, Н. Я. Марр проделал мировоззренческую эволюцию от грузинского национализма к общекавказскому патриотизму. Здесь сказался, несомненно, появившийся у него опыт столкновений с националистами: грузинскими, не простившими ему попыток возвести некоторые сюжеты грузинской средневековой литературы к персидским источникам, и армянскими, не принимавшими его трактовки древней армянской столицы Ани как памятника одновременно и армянской, и грузинской культуры. Задачей Марра теперь было доказательство исторического единства и родства народов Кавказа, прежде всего — грузин и армян, а также

<sup>34</sup> См., напр.: Г. А. Климов, Заимствованные числительные в общекартвельском / *Этимология* 1965 (М., 1967) 307–310.

<sup>35</sup> Алпатов, *Конец одного мифа...* 16.

обоснование исключительной роли, сыгранной «яфетидами», по его мнению, в развитии мировой культуры. Препятствием на пути к этой цели служил тот факт, что армянский язык является, безусловно, индоевропейским и потому не может быть родственным грузинскому; вот почему на протяжении всей своей жизни Н. Я. Марр утверждал, вопреки очевидности, что армянский язык в основе своей — яфетический, «скрещенный» с индоевропейским, или даже что есть два «классовых» армянских языка: индоевропейский язык завоевателей и угнетателей, и яфетический язык «народных масс». В докладе «Чем живет яфетическое языкознание», прочитанном весной 1921 перед студентами-грузинами в Берлине и Париже и опубликованным в ту пору только лишь на грузинском языке, Н. Я. Марр нисколько не скрывал связи своего лингвистического учения с идеологией «кавказского единства»: «...Не менее значения имеет естественно-психологическое родство народов Кавказа. Наше новое лингвистическое учение ведь правильно освещает это их единство. Эта психология, живым ключом бьющая из природы насельников края, ее источник, вскрытый языкознанием, чему учат? Они создают новую идейную почву для единения народов Кавказа, его обитателей, они делают совершенно осязательной психологическую необходимость такого единения»<sup>36</sup>. «Яфетидам», в которых Марр видел теперь не только общих предков всех кавказских народов (включая северокавказских горцев)<sup>37</sup>, а, по существу, древнейшее население всего Средиземноморья и Ближнего Востока, приписывались величайшие культурные достижения: «...Яфетиды в материальном отношении составляли передовую семью: имея давнишнюю историю собственной неолитической культуры, они уже успели сделать новые культурные завоевания, переступив через порог века, отмеченного изобретениями, в частности, металлов, после бронзы и меди — железа, золота, серебра и др. У яфетидов на высокой ступени развития стояли, кроме торговли и ремесел, искусства, в том числе письмо, яфетидами созданное и ими же занесенное не только в Месопотамию, но, по-видимому и в Египет, если не выработанное и здесь, в Месопотамии и в Египте, усилиями местных яфетидов. В эту эпоху индоевропейцы обитали где-то на далеком севере Европы. Греки и римляне, в которых раньше видели создателей

<sup>36</sup> Марр, Избранные работы... I, 178.

<sup>37</sup> Историческое родство между собой различных групп кавказских языков (картвельских, абхазо-адыгских, нахско-дагестанских), несмотря на ряд попыток, и сейчас нельзя считать доказанным. Главным препятствием является отставание этимологических исследований, в результате чего невозможным оказывается установить закономерные звуковые соответствия между праязыками всех групп [Г. А. Климов, Кавказские (иберийско-кавказские) языки // *Лингвистический энциклопедический словарь* (М., 1990) 208].



древней европейской культуры, еще и не появились на свете. В какой части круга своего распространения выработали яфетиды впервые универсальный тип высшей культуры тогдашнего человечества, в восточной ли части, в пределах Междуречья, или в западной, это еще предстоит исследовать. Но уже установлено, что *яфетическая семья, яфетическая письменная среда создавала и развивала первые основы современной цивилизации, что смешение с яфетидами сообщило культурное благородство индоевропейской расе, скрещенные с ними произвели греков и римлян, рано вышедших на мировую арену гражданственности, также как и в последующие времена исторически известных романцев и германцев*<sup>38</sup>. Не для того ли нагромождались одно на другое все рискованные построения Марра, чтобы привести в конце концов вот к этому, столь, увы, знакомому и банальному: *наши* предки создали основы цивилизации в незапамятные времена, когда *ваши* хваленые индоевропейцы, греки и римляне, романцы и германцы ходили в шурах «где-то на далеком севере Европы»! И как характерны для Марра уверенность и апломб, с какими преподносятся самые невероятные вымыслы: ведь если все это «уже установлено», то кто же заподозрит, что речь идет о народе, существовавшем исключительно в воображении творца «яфетической теории»!

К яфетидам оказались теперь приписаны, как мы видим, основатели древнейших цивилизаций Двуречья и Египта, в Восточной Европе — киммерийцы и скифы, на Западе — доиндоевропейское население Германии<sup>39</sup>, загадочные этруски, пеласги и баски. По сути дела, любой язык, о котором почти ничего неизвестно или который не имеет связей с другими языками (как, например, пиктский, готтентотский или бурушаски), провозглашался Н. Я. Марром «яфетическим». Развитием языкознания все сопоставления этих языков с картвельскими отброшены, за исключением баскского, гипотеза о родстве которого с картвельскими пока продолжает рассматриваться. Н. Я. Марр внес в изучение проблемы баскско-картвельских отношений определенный вклад, что свидетельствуется недавним переизданием в Грузии его баскологических трудов<sup>40</sup>; однако, авторство этой гипотезы ему не принадлежит, она была выдвинута более, чем за 100 лет до него<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Марр, Избранные работы... I, 171 (курсив везде мой. — Я. В.).

<sup>39</sup> В немецком языке действительно иногда усматривают доиндоевропейский субстрат, оказавший, как принято считать, особенно большое влияние на фонетический строй, но не поддающийся реконструкции хотя бы в самых общих чертах и никак не могущий быть увязанным с языками Кавказа.

<sup>40</sup> Н. Я. Марр, Баскско-кавказские лексические параллели (Тбилиси, 1987).

<sup>41</sup> Как свидетельствовал в воспоминаниях об отце Юрий Николаевич Марр, безвременно скончавшийся талантливый востоковед и поэт, внимание Н. Я. Мар-

В середине двадцатых годов в лингвистической деятельности Н. Я. Марра имел место важный поворот, который сам он и его последователи характеризовали как вступление «яфетической теории» в новый, высший этап, превращение ее в «новое учение о языке», тогда как оппоненты и лингвисты последующих поколений говорили о «первом резко выраженном шаге ложного пути»<sup>42</sup>, трагедии<sup>43</sup> или о начале катастрофы. Экспансия «яфетической семьи», постепенно включавшей в себя все новые языки, стала, наконец, абсолютной, охватила весь мир. Да теперь это была уже и не семья языков, а обязательная *стадия*, одна из стадий единого глоттогонического процесса. Начальной же стадией развития человеческого языка, согласно «новому учению» Марра являлась кинетическая или ручная речь (язык жестов)<sup>44</sup>, которая затем сменилась первичной звуковой речью в виде так называемых «четырёх элементов» (*сал, бер, йон, рош*) — изначальных «диффузных звуковых комплексов, из которых возник словарный запас всех языков мира»<sup>45</sup>. Эти четыре элемента Н. Я. Марр выделил из племенных названий народов Средиземноморья. Они возникли, согласно Марру, «в эволюции трудового процесса, представлявшего собой магию», и «не имели первоначально и долго не могли иметь никакого словарного значения»<sup>46</sup>; каждый из них являлся «единым цельным диффузным звуком»<sup>47</sup>, в котором лишь в результате процесса «фонетической дифференциации» выделились со временем звуковые составляющие; только тогда эти первичные звуковые комплексы и обрели форму «согласный+гласный+согласный», относительно близкую к реконструированным Марром универсальным племенным названиям. В результате другого процесса — семантической дифференциации, действующей по законам характерных для перво-

---

ра было привлечено к проблеме баскско-кавказских связей интересом к ней сына в его детские годы (Ю. Н. Марр, Об отце-учителе // *ПИДО* 3–4 (1935) 152; Т. Л. Никольская, Юрий Николаевич Марр, заумный поэт // *Georgica* I. A cura di LUIGI MAGAROTTO e GIANROBERTO SCARCIA (Roma, 1985) 57 (Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia dell'Università degli Studi di Venezia, 22).

<sup>42</sup> Поливанов, Труды по восточному и общему языкознанию... 511.

<sup>43</sup> Дзяконов, По поводу воспоминаний О. М. Фрейденберг о Н. Я. Марре... 179.

<sup>44</sup> Марру принадлежит заслуга организации некоторых исследований «кинетической речи» на Кавказе. Гипотеза о том, что «ручная» речь в процессе глоттогенеза предшествовала звуковой, и сейчас распространена в мировой лингвистике.

<sup>45</sup> А. А. Леонтьев, «Новое учение о языке» // *Лингвистический энциклопедический словарь* (М., 1990) 335.

<sup>46</sup> Марр, Избранные работы... II, 89.

<sup>47</sup> Марр, Избранные работы... II, 130.

бытного («образного») мышления ассоциативных связей, каждый из звуковых комплексов прикреплялся ко все новым и новым означаемым, обретал все новые значения (иногда претерпевая некоторое фонетическое варьирование). Кроме того, новые значения образовывались путем комбинирования («скрещивания») первичных звуковых комплексов. В итоге «слова всех языков, поскольку они являются продуктом одного творческого процесса, состоят всего-навсего из четырех элементов, каждое слово из одного или двух, реже трех элементов; в лексическом составе какого бы то ни было языка нет слова, содержащего что-либо сверх все тех же четырех элементов»<sup>48</sup>. В едином процессе развития языков мира Н. Я. Марр выделял теперь три основных типологических стадии, соответствующих морфологическим классам языков: аморфную (или изолирующую), агглютинативную и флективную. По сути дела, Н. Я. Марр использовал и видоизменил здесь теорию типологической стадийности языкового развития, разработанную некоторыми лингвистами первой половины XIX века (братьями Шлегелями, В. фон Гумбольдтом и прежде всего — А. Шлейхером), но, в духе времени, связал глоттогонический процесс с «поступательным движением» человечества по ступеням «социально-экономических формаций». Правда, непосредственное приурочение «грамматических» стадий к формациям было довольно неопределенным: аморфная и агглютинативная относились, соответственно, к ранней и поздней первобытности, а флективная связывалась с классовым обществом<sup>49</sup>. Приходилось также констатировать неравномерность протекания глоттогонического процесса: из ныне существующих языков китайский по каким-то причинам задержался на аморфной стадии, «яфетические» языки соответствовали, по-видимому, агглютинирующей, а «протемеидские» (как Марр называл теперь индоевропейские языки) представляли собой высшую, флективную стадию — продукт закономерного «перерождения» яфетических языков. От изначального множества языков развитие шло к единому всемирному языку «коммунистического бесклассового общества», в котором «диалектико-материалистическое мышление перерастет» звуковую речь и создаст нечто новое, основанное «на конечных достижениях ручного и звукового языка»<sup>50</sup>.

Возвестив миру «новое учение о языке», Н. Я. Марр разорвал все связи с лингвистической наукой своего времени. Он отрицал теперь сам факт существования языковых семей — краеугольный камень сравнительно-исторического языкознания. Логически развивая свои идеи, он приходил к самым невероятным выводам. Например, если латынь явля-

---

<sup>48</sup> Марр, Избранные работы... II, 16.

<sup>49</sup> Марр, Избранные работы... III, 71.

<sup>50</sup> Марр, Избранные работы... III, 111–112.

ется, как это было установлено всем развитием европейской лингвистической науки, *пряязыком* в отношении романской семьи, то Марр утверждал, будто современные романские языки с их не столь развитой флексией и тенденцией к аналитизму *типологически древнее*, архаичнее латыни и просто не дошли еще до полноты развития флексии, сохраняя тем самым «яфетические» черты. По-видимому, таким же образом трактовал он, «переворачивая пирамиду, у индоевропейцев стоящую верхом вниз, а основанием вверх», и отношения между санскритом и новоиндоарийскими языками (по Марру они тоже оказывались типологически предшествующими своему *пряязыку* — санскриту<sup>51</sup>; впрочем, Марр как раз и отменял теперь понятие «пряязыка»). Практически все содержащиеся в работах позднего Марра примеры использования «четырёхэлементного анализа» (как основного орудия «лингвистической палеонтологии», долженствовавшей раскрыть картину стадияльного развития того или иного языка), все сопоставления слов из различных языков мира — грубо нарушали правила научной этимологии, были произвольными, фантастическими, несостоятельными, основанными лишь на звуковом сходстве<sup>52</sup>. Если до середины 1920-х гг. Марр был в глазах большинства современников, да и в действительности, заслуженным ученым, на старости лет увлекшимся экстравагантными, не поддающимися проверке гипотезами, то теперь он выступил как вождь агрессивного лжеучения, поведшего (по крайней мере, на территории СССР) борьбу с подлинной наукой в лице сравнительно-исторического языкознания.

Реакция настоящих лингвистов не заставила себя ждать. Если раньше «яфетическую теорию» называли «сумасбродством»<sup>53</sup>, то теперь

<sup>51</sup> Марр, Избранные работы... I, 285; III, 179; V, 433.

<sup>52</sup> Поливанов, Труды по восточному и общему языкознанию... 526–528.

<sup>53</sup> Академик-индолог Ф. И. Щербатской в 1922 году писал из Берлина, где находился в служебной командировке, своему коллеге и другу академику С. Ф. Ольденбургу о том, как реагировали западные ученые на попытку петербургского профессора-германиста Ф. А. Брауна, незадолго до того переехавшего в Германию, пропагандировать там «яфетическую теорию» Н. Я. Марра: «Никто на его брошюру из лингвистов не отозвался. Все имеющие суждение считают это не только лженаукой, (но) и сумасбродством... Meillet с Марром об его теориях вовсе не говорит, считает их совершенно сумасбродными... W. Schulze мне говорил, что такие случаи бывали, языкознание тоже наука, где рецидив, как из химии в алхимию, возможен, но Академия обязательно должна себя от этого огораживать» (Архив АН [СПб], фонд 208, оп. 3, № 685, л. 153). Н. С. Трубецкой в 1924 г. писал в издании «Языки мира» («Les langues du monde», Paris, p. 342) о «яфетической теории» (еще до превращения ее в «новое учение о языке») как о «преждевременной» и «несколько экстравагантной» (Поливанов, Труды по восточному и общему языкознанию... 617).

громко заговорили о *безумии* Марра<sup>54</sup>. Ни о какой поддержке марровским идеям со стороны классиков востоковедения, петербургско-ленинградских академиков — С. Ф. Ольденбурга, И. Ю. Крачковского, В. М. Алексеева, зачисленных В. М. Алпатовым в число «распространителей и популяризаторов» марровского мифа<sup>55</sup>, и речи быть не могло: в опубликованных статьях, речах и некрологах, воздавая должное прежним заслугам Марра как востоковеда и археолога, организатора науки и общественного деятеля, ни один из них не сказал доброго слова о его учении; истинное же их отношение к идеям Марра лучше всего выразил академик Ф. И. Щербатской, в 1936 г. на банкете по случаю приезда в СССР знаменитого чешского востоковеда Б. Грозного предложивший (правда, уже после ухода почетного гостя) тост: «Выпьем за похороны яфетической теории по первому разряду!» (Архив востоковедов, СПб, фонд 152, оп. 1а, № 507, л. 21), что ему, разумеется, припомнили — как вредительскую вылазку — в 1937-м. Столь же красноречивы и обнародованные А. А. Долининой высказывания И. Ю. Крачковского о Н. Я. Марре в письме к В. А. Кюннер-Сутугиной от 4 июля 1959 г., который характеризовал Марра как «человека исключительной одаренности на грани с гениальностью», кончившего, однако, психической болезнью, одним из проявлений которой была «теория четырех элементов». «Теперь маятник качнули в другую сторону, — писал И. Ю. Крачковский, — и боюсь, что станут отрицать и его действительно колоссальные заслуги до 20-х годов»<sup>56</sup>.

Однако, до начала 1930-х гг. выражение «безумие» применительно к Марру оставалось больше метафорой, относилось скорее к нелепости конечных выводов его теории, чем к его психическому состоянию и общественному поведению. Именно в этот период достигает апогея организационная и общественная деятельность Н. Я. Марра, он постоянно на виду, по-прежнему славится как темпераментный и увлекающий ауди-

---

<sup>54</sup> Тот же Н. С. Трубецкой (см. предыдущее примечание) в том же 1924 г., но уже прочитав одну из первых статей Марра, излагавших положения «нового учения о языке», писал Р. О. Якобсону: «Статья Марра превосходит все, до сих пор написанное им... По моему глубокому убеждению, рецензировать ее должен не столько лингвист, сколько психиатр. Правда, к несчастью для науки, Марр еще не настолько слятил, чтобы его можно было посадить в желтый дом, но что он сумасшедший, это, по моему, ясно... Даже и по форме статья типична для умственно расстроенного. Ужасно, что большинство этого пока еще не замечает» (N. S. TRUBETSKOY, Letters and Notes [The Hague—Paris, 1975] 74–75). Р. О. Якобсон несколько лет спустя в одном из писем Н. С. Трубецкому назвал учение о четырех элементах «белибердой параноика» (Там же, 75; обе цитаты даны по: [Алпатов, Конец одного мифа... 77]).

<sup>55</sup> Алпатов, Конец одного мифа... 54.

<sup>56</sup> Долинина, Невольник долга... 410.

торию лектор. В общении с ним формируются, извлекая пользу из его идей и советов, такие выдающиеся ученые как В. И. Абаев, И. А. Орбели, Б. Б. Пиотровский, И. Г. Франк-Каменецкий, О. М. Фрейденберг и другие. И самое главное: до начала 1930-х гг., когда Н. Я. Марр действительно психически заболел, в развитии его идей — от «яфетической теории» к «новому учению» — была своя логика. Правда, эта логика лежала, по-видимому, вне лингвистики. В. И. Абаев позднее писал о своем учителе, что тот давно уже, еще в период перехода от армяно-грузинской филологии к «яфетидологическим» штудиям оторвался от фактического материала, и в его построениях «с течением времени мы все меньше видим упрямых фактов и все больше — упрямого автора»<sup>57</sup>, что в поздний период «лихорадочная смена одних построений другими происходила у Марра не под натиском фактов, а в силу внутреннего самодвижения захвативших его идей»<sup>58</sup>. И это «самодвижение» шло прежде всего в русле идеологии. Мы уже говорили о том, что создание Марром «яфетической теории» в лингвистике было продиктовано тем, что в силу ряда жизненных и политических обстоятельств он эволюционировал от грузинского национализма к идеологии «кавказского единства». Но могло ли мировоззрение Марра, всегда находившегося в гуще событий, чуткого ко всем тенденциям общественной и политической жизни, застыть на этом, остаться неизменным в бурные послереволюционные годы? Разумеется — нет, и превращение «яфетической теории» в «новое учение о языке» свидетельствует о переходе Н. Я. Марра от «общекавказского» патриотизма к новой идеологии — марксистскому *интернационализму*.

Уже в одной из первых работ, открывавших период «нового учения о языке», — брошюре «Чуваши-яфетиды на Волге» (1926) — Н. Я. Марр провозгласил, что «яфетическое языкознание... неожиданно и без подготовки для себя оказалось утверждающим положения об историческом материализме, т. е. в методе скрестилось с марксистским учением»<sup>59</sup>. Он видит теперь свое учение материалистическим, диалектическим<sup>60</sup> и интернационалистски-антиимпериалистическим. Идеология в этом учении, как и прежде у Марра, играет главенствующую роль, она формирует установку, под которую подбираются и подгоняются факты, причем в этой установке на первом месте — интернационалистская задача замены сложной картины «расово-язычных взаимоотношений», как

<sup>57</sup> АБАЕВ, Н. Я. Марр (1864—1934). К 25-летию со дня смерти... 94.

<sup>58</sup> АБАЕВ, Н. Я. Марр (1864—1934). К 25-летию со дня смерти... 99.

<sup>59</sup> МАРР, Избранные работы... V, 328.

<sup>60</sup> «Новое учение, — писал он в одной из работ, — несет не мир, а боевой меч диалектики» [Миханкова, Николай Яковлевич Марр: Очерк его жизни и научной деятельности. Изд. 3-е (М., 1949) 485].

их описывала, в представлении Марра, предшествующая («буржуазная») лингвистика, на нивелирующий все национальные различия стадийно-типологический и классовый подход. «Курс наш давно определившийся. Это взрыв установленных старой лингвистикой расово-язычных взаимоотношений как стабильных, отчетливое проследивание трансформаций языков одних систем в языки других систем, проследивание смены одной системы другою в увязке с историей материальной культуры в шаг со сменой одних хозяйственных и общественных форм другими»<sup>61</sup>. С момента своего создания «новое учение о языке» получило полное признание властей и стало быстро превращаться в господствующую догму. Возле Марра тотчас появились представители особой, распространенной в те годы породы марксистских начетчиков, специальностью которых было подведение под ту или иную научную концепцию «диалектико-материалистической базы»; верховодили среди них В. Б. Аптекарь и С. Н. Быковский, с особым рвением пропагандировавшие марксизм как «подлинно марксистское языкознание» и преследовавшие оппонентов Марра (не столько «буржуазных индоевропейцев», сколько себе подобных, выдвигавших конкурирующие концепции «единственно марксистской», «диалектико-материалистической» лингвистики)<sup>62</sup>. В гуманитарной науке стал складываться своего рода культ Н. Я. Марра, и этому не могло помешать даже то, что в начале 1930-х гг. у него стали определенно проявляться признаки умственного расстройства.

В первые годы «нового учения о языке» ничто в поведении Марра еще не давало повода предполагать реальную душевную болезнь. Б. Б. Пиотровский, слушавший его лекции осенью 1926 года, находил их «увлекательными, хотя и не до конца понятными, но они являлись аккумулятором мысли; Марр разбрасывал мысли, более понятные историкам культуры, чем лингвистам. С каждой лекции я уходил заряженным идеями, преимущественно в области семантики, учения о значении слов»<sup>63</sup>. Но у И. М. Дьяконова, слушавшего Н. Я. Марра уже в 1933 г.,

<sup>61</sup> «Доистория, преистория, история и мышление»; цит. по: Миханкова, Николай Яковлевич Марр... (М., 1949) 414.

<sup>62</sup> В число марксистских интерпретаторов учения Марра едва не попал неизвестный И. И. Презент, однако место было уже занято (Алпатов, Конец одного мифа... 44), вследствие чего он обратился к биологии, предлагал свои услуги Н. И. Вавилову, получил отказ и пошел служить в противоположный лагерь — к Лысенко. Особняком среди пропагандистов марровских идей стоит Л. Г. Башинджагян (1893—1938) — человек одаренный, по отзывам современников — блестящий лектор [Т. А. Шумовский, У моря арабистики: По страницам памяти и неизданных документов (М., 1975) 296; М. Ботвинник, Камера № 25 // *Уроки гнева и любви*. Вып. 7 (СПб, 1994) 71].

<sup>63</sup> Б. Б. Пиотровский. Страницы моей жизни (СПб., 1995) 48.

осталось совсем иное впечатление: «Марр, черноглазый, седой, но не до белизны, со всклокоченными волосами и маленькой седоватой, клином, бородкой, бегал по эстраде актового зала, возбужденно и даже ожесточенно говоря что-то мало связное, причем пенсне, зацепленное за ухо, падало на длинном шнурке и раскачивалось у его колен. Он яростно клеймил и почти проклинал буржуазную лингвистическую науку, а заодно и своих учеников — за то, что они не могли утнаться за его развитием и повторяли зады, оставленные им уже более двух недель тому назад. Фразы его были запутаны, к подлежащему не всегда относилось соответствующее сказуемое. Понять было ничего невозможно. Мне было странно, что кому-нибудь могло быть не ясно, что он — сумасшедший.

Еще будучи на “ямфаке”<sup>64</sup>, мой брат Миша как-то подошел к Марру и спросил его, почему первичных языковых элементов именно четыре.

— Па-та-му-что не пять! — резко ответил Марр. И это действительно был главный резон»<sup>65</sup>.

Французский синолог Поль Пеллио, побывав на докладе Марра в 1932 г., сказал лаконично: *Mais c'est fou!* («Но это — безумие!»)<sup>66</sup>. И в этом уже не было никакой метафоры<sup>67</sup>.

---

<sup>64</sup> *Ямфак* — факультет языкознания и материальной культуры ЛГУ (1925—1929).

<sup>65</sup> И. М. Дьяконов, Книга воспоминаний (СПб, 1995) 316.

<sup>66</sup> М. В. Баньковская, КонГосПубБиб Алексеев и директор Марр // *Восточный сборник* 5 (СПб, 1993) 207.

<sup>67</sup> Из ученых последующих поколений о безумии Марра последних лет жизни писал Вяч. Вс. Иванов: «По-видимому, знак ‘руки’ достаточно часто представлен и в словесных образах шизофреников... возможно, что в этой связи следует разобрать как клинический материал и высказывания Марра об архаичном символе ‘рука’ (который он связывал с символами ‘женщины’ и ‘воды’), о ‘руке таинственного существа’. При отсутствии реальных лингвистических аргументов и фантастичности большинства приводимых самим Марром обоснований этой гипотезы её представляется возможным рассматривать как свидетельство определенного хода ассоциаций самого Марра, что неинтересно для психиатрического анализа» (Вяч. Вс. Иванов, Об одном типе архаичных знаков искусства и пиктографии // *Ранние формы искусства* [М., 1972] 134). При этом в одной из последующих работ тот же автор упоминает «представляющие ... интерес отдельные догадки о значимости символа ‘рука’ в работах Н. Я. Марра» (Вяч. Вс. Иванов, Очерки по истории семиотики в СССР [М., 1976] 33, со ссылкой на: Марр, Избранные работы... I, 100, 238). И уже в недавнее время, отвечая на вопрос В. М. Алпатова о своем отношении к гипотезам Н. Я. Марра, Вяч. Вс. Иванов говорил о его исключительной интуиции и о том, что среди его построений «наряду с полностью ошибочными есть и такие, которые теперь заново открываются наукой, иногда, правда, с точностью до наоборот» (Алпатов, Конец одного мифа... 25).



В порядке предположения можно высказать мысль о том, что это безумие поздних лет Н. Я. Марра явилось следствием мучительного сомнения и страха, которые он слишком долго копил и носил в себе. Сама по себе истеричность, с которой он навязчиво возвращался к теме неприятия его теорий «буржуазной наукой», к теме своего научного одиночества<sup>68</sup> говорит, возможно, о подтачивавшем его разум сомнении. Незадолго до смерти, когда болезнь<sup>69</sup> сняла все условности и сдержки, тайна сомнения и страха Марра стала приоткрываться. Старый ученик, И. А. Орбели, после долгой ссоры с учителем примирившийся с ним в последний год его жизни, рассказал, что Марр в это время тяготился «новым учением о языке» и «ни о чем другом не говорил, кроме старых своих построений о яфетической семье языков и ее взаимоотношениях с индоевропейской семьей языков». «Однажды он мне сказал: “Как хорошо было раньше с яфетической семьей!”»<sup>70</sup>. Кроме того, Марра терзал страх, и не только страх ареста<sup>71</sup>, но, по-видимому и страх перед надвигающейся социальной катастрофой, перед гибелью не одной лишь его школы, а всей научной интеллигенции в СССР. Человек с такой развитой интуицией, как Марр, не мог не чувствовать, что дело научной организации и культурного строительства, которому он вместе со своим старым другом академиком С. Ф. Ольденбургом отдал столько сил, стоит на грани полного краха. Смерть в этих условиях должна была казаться ему избавлением, о чем и свидетельствует следующий, передававшийся молвой эпизод: на похоронах С. Ф. Ольденбурга, подойдя ко гробу, новоиспеченный коммунист Марр, к неопишущему ужасу свиты, упал на колени, осенил себя крестным знамением и, возведя глаза к потолку, громко сказал: «Прощай, Сергей! Мы с тобой скоро *там* встретимся!».

Но ни подобного рода отчаянные выходки, ни прямые проявления безумия — ничто уже не могло остановить неуклонно нараставшего

---

<sup>68</sup> «Лиси язвыны имут, и птицы небесные гнезда; сын же человеческий не имать где главы преклонить»... Это Марр говорит о себе (Марр, Избранные работы... I, 183)! Не сквозит ли за этой манией величия породившая её мучительная неуверенность в своей правоте?

<sup>69</sup> 15 октября 1933 года (за год с небольшим до смерти) во время заседания в Институте языка и мышления с Н. Я. Марром случился инсульт («удар»), практически лишивший его работоспособности.

<sup>70</sup> И. А. Орбели, Воспоминания студенческих лет (речь 1955 г.) // К. Н. Юзбашян, Академик И. А. Орбели (М., 1964) 153.

<sup>71</sup> По рассказу лингвиста Л. П. Якубинского, придя однажды навестить Марра, он обнаружил его под кроватью, куда тот спрятался, услышав дверной звонок (Алпатов, Конец одного мифа... 107). Человек, чье имя славословили в это время все газеты, был так же парализован ужасом, как и миллионы рядовых граждан.

процесса прижизненной канонизации Марра. И здесь уместно вернуться к тому неразрешенному вопросу, о котором шла речь в начале настоящей статьи — о причинах ошеломляющего успеха Марра и превращения его учения в официальную догму. В. М. Алпатов лишь в самой последней главке своей резко «антимарристской» книги («Вместо заключения»)<sup>72</sup> не разрешает, а только ставит этот вопрос. «Необходимо разобраться..., — пишет он, — почему столь абсурдные идеи получили поддержку сверху и снизу»<sup>73</sup>. Кое-где в других местах книги автор предпринимает попытки найти ответ, но они противоречат одна другой и в цельную картину не складываются. В. М. Алпатов не допускает мысли, будто марризм был «закономерным порождением советского общества», но тут же говорит о том, что «новое учение о языке» оказалось «очень удобным для превращения в господствующую догму в сталинский период» и о его «созвучности эпохе»<sup>74</sup>; он ставит учение Марра в связь с «гиперболизмом и космизмом», свойственным культуре революционной эпохи<sup>75</sup>, но тут же пишет о его «псевдореволюционности»<sup>76</sup>. Марр, с точки зрения В. М. Алпатова, — не марксист<sup>77</sup>, но представитель «вульгарного социологизма».

Наверное, надо иметь в виду, что Владимир Михайлович Алпатов писал свою книгу в последние годы советского режима. О многом тогда еще не только сказать, но даже подумать было нельзя — в голове не укладывалось. И другие советские лингвисты, писавшие в те годы о Марре, также пытались противопоставить «вульгарно-материалистическое» учение Марра — подлинному «марксистскому языкознанию»<sup>78</sup>. Аргументы против сближения марризма с марксизмом как идеологией советского общества приводит В. М. Алпатов: во-первых, многие идеи Марра возникли до революции, а во-вторых разгром марризма Сталиным в 1950 г. тоже, будто бы, свидетельствует о немарксистском характере этого учения<sup>79</sup>. На это можно возразить, что идеологическая основа концепции Марра претерпела радикальные изменения, как мы видели, именно в середине 1920-х гг., когда Марр, изжив националистические настроения, характерные для интеллигенции колониальных и полуко-

---

<sup>72</sup> Книга заканчивается словами: «Марризм реабилитации не подлежит» (Алпатов, Конец одного мифа... 220).

<sup>73</sup> Алпатов, Конец одного мифа... 214.

<sup>74</sup> Алпатов, Конец одного мифа... 33, 58.

<sup>75</sup> Алпатов, Конец одного мифа... 59.

<sup>76</sup> Алпатов, Конец одного мифа... 83.

<sup>77</sup> Алпатов, Конец одного мифа... 73.

<sup>78</sup> В. А. Виноградов, Стадиальности теория // *Лингвистический энциклопедический словарь* (М., 1990) 491; Леонтьев, «Новое учение о языке»... 335.

<sup>79</sup> Алпатов, Конец одного мифа... 33.

лониальных стран Востока, пришел к созданию «нового учения о языке», основанного на «пролетарском интернационализме», а также что разгром марризма Сталиным был осуществлен именно тогда, когда «отец народов» окончательно порвал с марксистским интернационализмом и превратился в «великорусского шовиниста», выражаясь сегодняшним языком — в «национал-патриота»<sup>80</sup>.

Отказывая Марру в праве называться представителем «марксистского языкознания» советские лингвисты вступали в противоречие не только с самоопределением Марра и его учеников, но и с характеристикой, которую в 1920-е—1930-е гг. давали «новому учению о языке» авторитетнейшие марксисты того времени. Например, В. М. Фриче, возглавлявший секцию литературы, искусства и языка в Комакадемии, в 1928 г. пригласил туда в 1928 г. Марра на должность руководителя подсекции материалистической лингвистики, констатируя, что «яфетическая теория на наших глазах перерождается и перевоплощается в материалистическую диалектическую марксистскую лингвистику»<sup>81</sup>. Один из виднейших диаматчиков, в 1929 г. вместе с В. М. Фриче и Н. И. Бухариным в результате беспрецедентного давления и запугивания со стороны властей избранный в Академию наук, А. М. Деборин видел в учении Марра «новую науку, заказанную пролетариатом»<sup>82</sup>, находил его проникнутым «глубочайшими интернационализмом и историзмом» и констатировал, что «яфетидология в качестве общей теории языка в основном построена на принципах марксизма-ленинизма»<sup>83</sup>. Признанный партийный теоретик Н. И. Бухарин отмечал, что учение Марра роднит с марксизмом именно его интернационалистская, антиимпериалистическая направленность: «При любых оценках яфетической теории Н. Я. Марра необходимо признать, что она имеет огромную заслугу как мятеж против великодержавных тенденций в языкознании, которые были тяжелыми гирями на ногах этой дисциплины»<sup>84</sup>. Другой марксистский интеллигент, нарком просвещения А. В. Луначарский еще в 1925 г. приветствовал Марра на страницах «Известий» как «величайшего филолога нашего Союза, а может быть и величайшего из ныне живущих фило-

<sup>80</sup> Ср.: Алпатов, Конец одного мифа... 183.

<sup>81</sup> В. Б. Аптекарь, Н. Я. Марр и новое учение о языке (М., 1934) 49; Поливанов, Труды по восточному и общему языкознанию... 565.

<sup>82</sup> А. М. Деборин, Новое учение о языке и диалектический материализм // Академия наук СССР академику Н. Я. Марру (М. —Л., 1935) 21–74.

<sup>83</sup> А. М. Деборин, Марксизм и учение Марра о языке и мышлении // *Известия АН СССР* 4 (1935) 26.

<sup>84</sup> Н. И. Бухарин, Методология и планирование науки и техники // *Избранные труды* (М., 1989) 81.

логов» в мире, «изумительного эрудита и сильного мыслителя», который «вплотную подошел к марксизму», высоко оценил «материалистический метод» и вскрыл «основные материалистические корни языка» (Алпатов, Конец одного мифа..., 80–81). Наконец, самый главный марксист страны (а позднее выяснится, что и главный ее лингвист) — И. В. Сталин на XVI съезде партии (1930 г.) косвенно обозначил свою поддержку марризма, повторив (от своего имени, без ссылки на источник) тезис, ранее сформулированный Марром (о неизбежности возникновения после победы социализма в мировом масштабе качественно нового всемирного языка; см.: [Алпатов, Конец одного мифа... 93–94]). Выступление на этом съезде самого Н. Я. Марра, представлявшего ВАРНИТСО<sup>85</sup>, но и от себя лично поклявшегося в верности «генеральной линии пролетарской научной теории» и «генеральной линии партии»<sup>86</sup>, безусловно, было услышано тем, к кому обращалось<sup>87</sup>: вскоре после съезда Марр был принят в партию без прохождения кандидатского стажа, что было в практике ВКП/б/ редчайшим исключением и, несомненно, могло быть сделано только с санкции генсека.

Почему же советские лингвисты в последние годы СССР вопреки всему этому противопоставляли марризм марксизму? Дело, по-видимому, в том, что ненаучный характер «нового учения о языке» был слишком очевиден, и в то же время по конъюнктурным соображениям (а иногда и в силу искреннего заблуждения) требовалось отождествлять «марксистское языкознание» с *научным* языкознанием. Между тем, это — разные вещи. Лингвистика может быть либо научной, либо марксистской (империалистической, националистической, христианской, исламско-фундаменталистской и т. п.). Марксистское языкознание — одна из разновидностей *идеологизированного* языкознания, в котором научная истина приносится в жертву идеологии. И в этом отношении «новое учение о языке» мало отличалось от других современных ему концепций, конкурировавших с ним за право называться «марксистским языкознанием». Разве были более научными идеи разгромленной марристами в ходе дискуссии 1930 года московской группы «Языкофронт»? Во многом «языкофронтовцы» солидаризировались с Марром (враждеб-

---

<sup>85</sup> ВАРНИТСО — «Всесоюзная ассоциация работников науки и техники для содействия социалистическому строительству», организация, созданная в 1927 г. под контролем В. М. Молотова и А. Я. Вышинского и ставившая целью «большевизацию» АН СССР (см.: Ф. Ф. Перченко, Академия наук на «Великом переломе» // *Звенья: Исторический альманах*. Вып. 1 (М., 1991) 173–174]).

<sup>86</sup> Миханкова, Николай Яковлевич Марр... (М., 1935) 320–321.

<sup>87</sup> Об основном адресате речи свидетельствует уже то, что, по некоторым рассказам, часть ее Марр произнес по-грузински.

ность к «буржуазной индоевропеистике», тезисы о «надстроечности» и «классовости» языка, идея «стадиальности» и т. д.), а там, где отличались от него, то доходили до абсурда в идеологизации языковых фактов: так, один из лидеров этой группы, Г. К. Данилов, пытался описывать особенности «языка пролетариев» (и даже более узких их групп, например — «рабочих-ударников»), отличающие его, якобы, от «языка» представителей других классов. Другой, гораздо более серьезный оппонент Марра — эрудированный и талантливый Е. Д. Поливанов в одних своих работах выступал как ученый, в других — как марксист. Конечно, он призывал к марксистской интерпретации не фантазий, как в большинстве случаев у Марра, а установленных языковых фактов, но разве эти факты не искажались предвзятым «вульгарно-социологическим» подходом? Формулируя принципы «марксистского языкознания», Е. Д. Поливанов призывал принимать как догму некомпетентные и случайные высказывания по лингвистическим вопросам Энгельса, Лафарга, Ленина, исповедовал принципы «надстроечности» и «классовости» языка. Всякий раз, когда он принимал на себя роль лидера «марксистской лингвистики», научная объективность сменялась предвзятостью и пристрастностью, менялся даже тон его выступлений и писаний, он усваивал грубую и развязную манеру марксистских начетчиков, метод «навешивания ярлыков» на оппонента, балансирующий на грани политического доноса. Так, напр., критикуя предложенный Марром (в действительности первоначально — его учеником В. И. Абаевым) термин «прометеидские языки» (вместо «индоевропейских языков»), Поливанов писал: «...Я позволю себе указать на потенциальную «политическую» значимость термина «прометеиды» (в применении этого термина именно к индоевропейским племенам): поскольку этот термин, так или иначе, является презумпцией известного культурно-исторического превосходства индоевропейцев, он, в сущности, *льет воду на мельницу той идеологии, которая культивируется ныне в фашистской Германии...*»<sup>88</sup> Подобными выпадами полны работы и «языкофронтовцев», и марксистских интерпретаторов Марра, да и всех представителей «марксистской науки» тех лет. К чести Марра надо заметить, что он, хотя и пользовался широко графаретами революционного жаргона<sup>89</sup>, хотя и метал неустанно громы и молнии в «гидру научной реакции», никогда, насколько мне известно, не опустился сам до высказывания персональных политических обвинений. Итак, необходимо признать, что Марр был одним из представителей «марксистского языкознания» своей эпохи и отличался, ска-

<sup>88</sup> Поливанов, Труды по восточному и общему языкознанию... 413 (курсив мой. — Я. В.).

<sup>89</sup> См.: Алпатов, Конец одного мифа... 77–78

жем, от Поливанова только значительно большим количеством расхождений с подлинно научным языкознанием, но никак не идеологическими принципами. Совершенно справедливо еще в 1987—88 гг. писал о марризме В. А. Звегинцев: «Феномен марризма был далеко не единичным явлением, а одним из составляющих культа *единой* руководящей и господствующей идеологической доктрины и находился в рамках своеобразной круговой поруки»<sup>90</sup>. В этом и состоит главная причина того, что «новое учение о языке» получило безоговорочную поддержку марксистских идеологов и властей тогдашнего СССР.

А вот и свидетельство современника поздних лет Марра, не сомневавшегося в том, что «новое учение о языке» было с жестокой неизбежностью продиктовано идеологией эпохи. 6 ноября 1958 г. Н. И. Конрад писал Б. Б. Вахтину после состоявшегося в Москве заседания, посвященного 25-й годовщине со дня смерти Н. Я. Марра: «Вся история Н. Я. Марра — и его самого, и его учения — трагична с начала до конца и целиком обусловлена общей обстановкой. Это я и сказал. Сказать-то другому больше некому»<sup>91</sup>.

Что же касается причины исключительной популярности «нового учения о языке» у интеллигенции многих национальных республик Кавказа и Поволжья, её никак нельзя усматривать в том, что Марр, будто бы, в многочисленных поездках по СССР сознательно вербовал себе адептов там, где не было научных школ и традиций<sup>92</sup>. Учение Марра для населения этих регионов обладало особой притягательностью, и на то опять же были глубокие идеологические основания. Ведь и тут, и там мы видим многонациональные регионы, где десятки этнических групп живут бок о бок, связанные сложнейшими отношениями, обремененные историей миграций, ассимиляций, языкового «скрещения», прозелитизма, междоусобных войн, культурного обмена и т. д., и т. п. Восста-

---

<sup>90</sup> В. А. Звегинцев, Что происходило в советской науке о языке? // *Вестник АН СССР*, 12 (1989) 17. По цензурным условиям не высказывая этого прямо, В. А. Звегинцев в своей статье практически отождествлял марризм с «марксистским языкознанием», вплоть до того, что все последующие пароксизмы идеологизации в советском языкознании (деятельность Ф. П. Филина, О. С. Ахмановой и др.) он определял (вслед за Б. А. Серебренниковым) как «неомарризм». По его мнению, советская наука о языке в целом «с самого начала основывалась на идеологической метафоре, при которой идеологические аргументы превалируют над научными доказательствами. К сожалению, советское языкознание не освободилось от воздействия этой метафоры и поныне» (Там же, 24–28).

<sup>91</sup> «Голос источников»: К истории одной несостоявшейся публикации. (Н. Конрад — Б. Вахтин) / Публикация М. Ю. Сорокиной // *Im Memoriam*. Исторический сборник памяти Ф. Ф. Перченка (М.—СПб, 1995) 302.

<sup>92</sup> Мнение Б. В. Горнунга, цит. по: Алпатов, Конец одного мифа... 56.

навливаемая наукой картина этногенеза и этнических взаимоотношений в данном регионе всегда чрезвычайно сложна и не может быть усвоена массовым сознанием. Взамен массовое сознание предлагает свои, упрощенные, мифологические по характеру схемы, в которых «свой» этнос всегда предстает автохтоном, древнейшим насельником этих мест, хранителем чистейших традиций тысячелетней давности, обладателем культурного превосходства и т. д. Нарождающаяся национальная интеллигенция воплощает эти схемы в научной и публицистической форме, завязывая бесплодную, сводящуюся к взаимным оскорблениям полемику с интеллигенцией соседних народов. В такой накаленной ситуации поистине спасительным является учение типа марровского, снимающее остроту этнического противостояния, будь оно хоть и полностью несостоятельным в научном отношении. Классический пример — история дискуссии, разгоревшейся в конце 1930-х в связи с археологическим открытием в Закавказье памятников древнего государства Урарту. На родство с населением «древнейшего государства на территории СССР» немедленно заявили претензии ученые Грузии<sup>93</sup> и других кавказских республик. Выход из наметившегося тупика предоставило выступление на весенней сессии Отделения истории и философии АН СССР археолога-марриста Б. Б. Пиотровского, в котором урарты как «яфетиды» провозглашались общими предками многих народов Кавказа<sup>94</sup>. Эта идеологическая акция способствовала огромной популярности Б. Б. Пиотровского на Кавказе, может быть, не меньше, чем его многочисленные археологические работы в этом регионе. По тем же мотивам поездка Н. Я. Марра в Поволжье в 1924 году, имевшая результатом статью «Чуваши-яфетиды на Волге», вызвала взрыв энтузиазма у интеллигенции поволжских республик. Сопротивление интернационалистские идеи Марра встречали не там, где существовали старые научные школы, а, скорее, там, где были укоренены традиции «научного» национализма (напр., в Грузии и Армении).

Наконец, чем объяснить популярность учения Марра у тогдашней русской интеллигентной молодежи? Молодым всегда свойственны жажда жизни и поиск перспективы. В условиях созданного революцией тоталитарного, деспотического государства молодые люди сознательно или бессознательно делали простой выбор: погибнуть, оказаться за бортом жизни — или уверовать в коммунистическую утопию. Да разве не казались тогда большинству интеллигентов идеи социализма логическим завершением принципов христианства? О социалистических увлечениях даже дворянской по происхождению молодежи в те годы свидетель-

---

<sup>93</sup> См., напр.: А. Сванидзе, Материалы по истории алародийских племен (Тбилиси, 1937).

<sup>94</sup> Б. Б. Пиотровский, Страницы моей жизни (СПб, 1995) 156–158.

ствуют многочисленные недавно опубликованные мемуары<sup>95</sup>. При этом пафос интернационализма, всечеловеческого равенства и братства, составлявший идеологический стержень марровских построений, был очень близок молодым интеллигентам 1920-х — 1930-х годов. Привлекала в работах Марра и их революционность, смелость, с которой он отбрасывал утвердившиеся догмы, низвергал авторитеты, космизм его концепций. Форма его статей и выступлений тоже, по-видимому, осознавалась новаторской. Чтение работ Марра наводит на мысль, что он вряд ли отчетливо понимал различие в принципах научного — и художественного, поэтического творчества. Подобно поэту, он не считал нужным подтверждать свои интуитивные прозрения анализом фактов и логической аргументацией. Возможно, какая-то часть современников и воспринимала его работы как своего рода «научную поэзию». Сам Марр признавал близость своего метода поэтической игре созвучиями и через голову враждебной ему академической науки апеллировал иногда к представителям поэтического авангарда, сочувственно цитируя, например, поэта-имажиниста А. Мариенгофа, сближавшего слова *рука-ручей-река-речь*<sup>96</sup>. Еще более очевидны связи Н. Я. Марра с другой ветвью русского поэтического авангарда — футуризмом. Некоторые заглавия поздних работ Марра, такие, например, как «Яфетические зори на украинском хуторе (Бабушкины сказки о Свинье Красном Солнышке)», напоминают язык футуристических манифестов<sup>97</sup>. В настоящее время реальные связи Н. Я. Марра с футуристами, осуществлявшиеся главным образом через его сына, востоковеда и поэта-«заумника» Юрия Марра, исследуются в работах Т. Л. Никольской<sup>98</sup>. По ее мнению, «не исключена связь футуристической поэзии Ю. Н. Марра, соединявшего в пределах одного стихотворения слова и части слов, характерные для различных языков, с языковедческими теориями его отца, проявлявшего исключитель-

<sup>95</sup> См., напр.: Н. П. Анциферов, Из дум о былом: Воспоминания (М., 1992); Н. И. Гаген-Торн, Методіа (М., 1994); И. М. Дьяконов, Книга воспоминаний (СПб, 1995) и др.

<sup>96</sup> А. Мариенгоф, Роман без вранья (Л., 1927) 70; Марр, Избранные работы... III, 307.

<sup>97</sup> «Подобно манифестам футуристов, — пишет К. Мосс, — работы Марра и Фрейденберг были рассчитаны и на то, чтобы эпатировать публику» [К. Мосс, Ольга Фрейденберг и марризм // ВЯ, 5 (1994) 98–106].

<sup>98</sup> Никольская, Юрий Николаевич Марр, заумный поэт...; Т. Л. Никольская, Ю. Н. Марр — поэт, драматург, прозаик / Искусство авангарда: язык мирового общения. Материалы международной научной конференции 10–11 декабря 1992 г. (Уфа, 1993) 55–67; Т. Л. Никольская, Н. Я. Марр и футуристы. — Поэтика русского авангарда. Международная научно-практическая конференция 22–24 апреля 1993 г. (Тамбов, 1993) 7 («Кредо», научно-популярный и лит.-художеств. журнал, № 3–4, 1993).



ный интерес к словотворчеству и скрещиванию языков. Возможно предположить, что с марристскими теориями в пересказе Ю. Марра был знаком И. Терентьев, обратившийся в конце 1922 г. к грузинским футуристам с призывом комбинировать языки на заумной основе. Из других поэтов и теоретиков футуризма непосредственный интерес к яфетидологии и палеонтологии речи проявлял А. Туфанов. В предпосланной сборнику «Ушкунники» декларации он называл среди основ заумного творчества «языковые смыкания в сторону трансформаций яфетических народов (баскских, вершикских и кавказских наречий)» и «языковые смыкания в сторону трансформаций яфетических языков». Представляет интерес и относящееся к началу двадцатых годов участие В. Шкловского, автора статьи «О поэзии и заумном языке», в работе созданного Н. Я. Марром Яфетического института. На типологическом уровне сходство Н. Я. Марра и русских кубофутуристов состояло в стремлении обнажить первоэлементы языка, в корне изменить грамматику и орфографию, буре и натиске выступлений, провоцировавших скандал»<sup>99</sup>. Исследовательнице представляется, что не только Марр влиял своими теориями на футуристов, но можно говорить и об обратном влиянии — футуризма на построения Марра: «Нам кажется допустимым предположение, что, хотя бы отчасти, исключительный интерес Н. Я. Марра к словотворчеству и скрещению языков мог быть вызван и футуристическими увлечениями сына. Ю. Марр, без сомнения, показывал отцу образцы своей заумной поэзии, делился с ним мыслями о заумном языке и даже посвятил ему стихотворение «Лылыбай»<sup>100</sup>... Вопрос о взаимоотношениях между словотворческими построениями Н. Я. Марра и «самовитым словом» футуристов явится материалом специальной работы»<sup>101</sup>. Пока что на эту тему Т. Л. Никольской опубликованы только не-

<sup>99</sup> Никольская, Юрий Николаевич Марр, заумный поэт... 7.

<sup>100</sup> Приводим здесь это стихотворение, поскольку оно содержит некоторые психологические штрихи, весьма ценные для характеристики Н. Я. Марра как отца и наставника:

ЛЫЛЫБАЙ

Всеблагой Лылыбай  
Не забыл, не покинул и снова  
Возник из Одессы  
Из бокала станюли  
Стальным пятаком  
В языке или горле  
Повсюду экстаз

Это жидкий восторг  
Торопитесь немедля примите  
Он все вам покажет  
Даже то что не нужно  
Он вежлив  
Кулаками заботливо, нежно  
Откроет неведомо-новое  
Он — Лылыбай.

Стихотворение было впервые опубликовано Т. Л. Никольской в журнале «Память», 1989, № 2, с. 186.

<sup>101</sup> Никольская, Юрий Николаевич Марр, заумный поэт... 7.

большие тезисы<sup>102</sup>. К сожалению, крайне скудны попавшие в печать сведения о дружбе и научном сотрудничестве Н. Я. Марра с лидером советского *кинематографического авангарда* — С. М. Эйзенштейном, который пытался разрабатывать новый киноязык, отталкиваясь от марровских представлений о мифологическом («чувственном») мышлении<sup>103</sup>.

Из числа не-лингвистов, представителей смежных с языкознанием дисциплин не один С. М. Эйзенштейн находил марровские идеи плодотворными применительно к своей области исследования. И это дает нам основания возразить В. М. Алпатову, который в своей монографии о Марре, подходя к его учению исключительно с лингвистической точки зрения, считает что марризм не принес отечественной науке ничего, кроме огромного вреда. По его мнению, «смежники», «не будучи компетентны в языкознании, ...принимали на веру основные положения «нового учения», *казавшегося* (Курсив мой. — Я. В.) им продуктивным для решения их собственных проблем»<sup>104</sup>. Между тем, некоторые марровские концепции действительно оказали стимулирующее влияние на развитие в СССР исследований первобытного мышления, работ в областях фольклористики, литературоведения, культурологии. И может быть, прав был В. И. Абаев, сказавший, что Марр не был, строго говоря, ни филологом, ни лингвистом, ни археологом, а был прежде всего историком культуры в самом полном и широком значении этого слова<sup>105</sup>. Марру принадлежит заслуга внедрения в советскую науку, пусть и в своеобразном собственном преломлении, некоторых идей таких ученых, как Боас, Леви-Брюль, Кашинг или Кассирер, разработка весьма плодотворных для изучения первобытного мышления концепций, таких, например, как концепция «семантического пучка»<sup>106</sup>. Идея единого глоттогонического процесса, будучи перенесена в фольклористику, породила идею единого процесса фольклорного творчества, проходящего через одни и те же универсальные стадии. Характерный для марровской школы акцент на типологию безусловно сказался в том, что со временем в отечественной науке выработался историко-типологический метод изучения явлений культуры. Крупнейший представитель русской фольклористической школы в наши дни, Б. Н. Путилов считал несомненным то, что «новое учение о языке» сыграло заметную роль «в преодолении традиций так называемого сравнительного метода, в принципиальной критике финской школы и других направлений миграционизма и в выработке новых

<sup>102</sup> Никольская, Н. Я. Марр и футуристы...

<sup>103</sup> Иванов, Очерки по истории семиотики в СССР... 66.

<sup>104</sup> Алпатов, Конец одного мифа... 54.

<sup>105</sup> Абаев, Н. Я. Марр (1864—1934). К 25-летию со дня смерти... 96.

<sup>106</sup> См.: Дьяконов, По поводу воспоминаний О. М. Фрейденберг о Н. Я. Марре... 180.

взглядов на задачи и возможности изучения фольклора»<sup>107</sup>. Такие исследователи, как О. М. Фрейденберг и И. Г. Франк-Каменецкий добились в изучении фольклора выдающихся результатов не только вопреки исповедывавшемуся ими марризму, но во многом и *благодаря* ему<sup>108</sup>. Современный американский исследователь творчества О. М. Фрейденберг, анализируя влияние марризма на ее концепции, заключает: «В области литературоведения школа палеонтологической семантики оказалась плодотворной»<sup>109</sup>. Выдающийся отечественный филолог-классик и византист С. В. Полякова, в специальной статье подвергнув глубокому анализу влияние Н. Я. Марра на работы «представителей палеонтологического направления в литературоведении и фольклористике» (О. М. Фрейденберг и И. Г. Франк-Каменецкого), пришла к заключению, что «эта школа повторила все плодотворные стороны марровского учения, но, счастливым образом, не все отрицательные, частично вследствие разницы приемов лингвистического и литературоведческого анализа, да и самих проблем, стоящих перед исследователями в обоих случаях, частично благодаря поправкам и дополнениям, внесенным ею в понимание Марром некоторых вопросов. При этом следует отметить, что яфетидология не ограничила область своего влияния одной лингвистикой, но, неразрывно связанная со смежными дисциплинами (этнографией, материальной культурой, словесным творчеством), в гораздо большей степени там, чем в языкознании, оказалась поставщиком и стимулятором свежей мысли»<sup>110</sup>.

Был у Н. Я. Марра особый вид его общественной деятельности, за который он вне всяких сомнений заслуживает доброго слова. Будучи из академиков ближе всех к властителям страны, он использовал это свое положение для того, чтобы непрестанно хлопотать об уволенных, обиженных, репрессированных. Кого бы из научной среды ни арестовывали (а случаи такие и в 1920-х, и в начале 1930-х были нередки) — родственники и коллеги шли к Марру. В 1920 г. он хлопотал, например, за востоковеда М. М. Гирса, посаженного по соцпроисхождению (дворянин!) в Андроньевский концлагерь; в 1928 добился того, что в отношении арестованного литературоведа В. Л. Комаровича власти ограничи-

---

<sup>107</sup> Б. Н. Путилов, Методология сравнительно-исторического изучения фольклора (М., 1976) 39.

<sup>108</sup> Там же, 39–41; ср.: Е. М. Мелетинский, Поэтика мифа (М., 1976) 134–141; 143–144.

<sup>109</sup> Мосс, Ольга Фрейденберг и марризм... 105.

<sup>110</sup> С. В. Полякова, Из истории генетического метода: марровская школа // С. В. Полякова, «Олейников и об Олейникове» и другие работы по русской литературе (СПб., 1997) 378.

лись высылкой его в Нижний Новгород к отцу<sup>111</sup>, в 1933 поддержал и взял на работу в Институт языка и мышления вернувшегося с Беломор-канала сириолога А. П. Алявдина; как директор Публичной библиотеки он добился в 1926 г. освобождения из ссылки главного библиотекаря В. А. Чудовского, и в конце того же года хлопотал уже о целой группе арестованных сотрудников ГПБ. Никто пока не удосужился составить перечень такого рода заступничеств Марра; но ясно, что этот список был бы огромен. Все знали, как близко к сердцу принимал Н. Я. Марр участь несправедливо гонимых, и не случайно О. А. Добиаш-Рождественская писала ему в разгар его хлопот по поводу очередных арестов: «Слишком хорошо представляю себе, как Вы болеете душою о них всех, и как излишни и незначительны мои слова перед всем, что действительно в Вас самом»<sup>112</sup>.

Наконец, упомянем один малоизвестный эпизод в биографии Марра, имеющий, однако, огромное историческое значение. В начале 1929 года Общее собрание АН при выборах новых членов забаллотировало навязываемых Академии посредством самого грубого давления кандидатов-коммунистов: литературоведа В. М. Фриче, философа А. М. Деборина и историка Н. М. Лукина. С большим трудом прошли кандидатуры Кржижановского и Бухарина. Это была последняя, отчаянная попытка оберечь достоинство и независимость Академии наук, спасти её от намеченной «большевизации». Неожиданное сопротивление вызвало ярость у членов правительства. Реальной возможностью стало то, чем не раз угрожали: разгон АН. В начале февраля руководство АН было вызвано в Москву на заседание Совнаркома. Председательствовал Рыков. Три часа продолжались прения. После доклада неопределенного секретаря АН С. Ф. Ольденбурга выступали Кржижановский, Луначарский, Милютин, Рязанов. Главным сторонником закрытия АН был член Политбюро и председатель ВСНХ В. Куйбышев, требовавший действовать в отношении академиков «огнем и мечом». В ходе заседания его позиция постепенно получала все большую поддержку.

И тут взял слово Марр. О его выступлении рассказывает в своем дневнике В. И. Вернадский: «Он произнес речь, произведшую огромное впечатление. Глубоко и до конца резко. Еще таких речей Сов[нарком] не слышал. Марр не помнит, что он говорил, и не может повторить»<sup>113</sup>. Вот когда пригодилось легендарное ораторское искусство Марра! Настроение собрания переломилось, и вскоре было принято ком-

<sup>111</sup> Алпатов, Конец одного мифа... 86.

<sup>112</sup> О. Д. Голубева, Н. Я. Марр и Публичная библиотека (Тбилиси, 1986) 28.

<sup>113</sup> ААН. Фонд 518, оп. 2, дело 15, л. 15, 15 об.; Перченко, Академия наук на «Великом переломе»... 188.

промиссное решение о перебаллотировке не прошедших кандидатов-коммунистов.

Марр спас Академию наук. Спас все то лучшее в ней, что сохранялось и после «большевизации», обеспечив, несмотря ни на что, преемственность в развитии отечественной науки. Уже одно это обязывает нас, хотя бы из чувства благодарности, не спешить с вынесением сурового исторического приговора, избегать очернения памяти ученого, ни в коем случае не забывать всего того, что он сделал полезного для изучения христианского Востока и Кавказа, может быть, даже более того — не торопиться окончательно ставить крест на пресловутой «яфетической теории». Кто знает, не заложены ли в ней, при всей ее идеологической заданности, какие-то смутные интуиции? Бешеный напор идей, обуревавший Марра, производит такое впечатление, как если бы нечто пыталось выговориться, найти свое выражение через него. Не откроется ли нам со временем, в ходе развития науки, что в основе марровского учения лежит все-таки некая реальность, воспринятая Марром, но не осознанная им и не воплощенная в формы рационально-научного мышления?<sup>114</sup>

---

<sup>114</sup> Как, например, это открылось академику Т. В. Гамкрелидзе. В последние годы он неоднократно высказывал мысль о том, что глоттогоническая теория Н. Я. Марра, сводящая все развитие языков мира к фонетическому преобразованию и комбинированию четырех исходных «звуковых троек», не имеет под собой рациональных оснований и не согласуется ни с лингвистической теорией, ни с языковой эмпирией; но при этом она, возможно, является результатом бессознательного воспроизведения ученым структуры генетического кода. «Эксплицитных и осознанных знаний о такой структуре генетической информационной системы Марр иметь не мог, как не могли ими обладать и те древнекитайские философы, которые примерно три тысячи лет назад разработали особую систему трансформаций четырех бинарных элементов, составленных из «мужского принципа» — *ян* и «женского принципа» — *инь* и сгруппированных по три, что дает всего 64 троичных последовательности, аналогичных генетическим «триплетам». С помощью сочетания подобных «троек» и описывается в этой древнекитайской символической системе многообразие всего живого...

Эта символическая система, как и марровская модель языка, поразительно совпадает вплоть до количественных параметров со структурой генетического кода, выступающего в качестве их неосознаваемого субстрата» [Т. В. Гамкрелидзе, Бессознательное и проблема структурного изоморфизма между генетическими и лингвистическими кодами // *Бессознательное: Многообразие видения* (Новочеркасск, 1994) 105]. «Глоттогоническая теория Н. Я. Марра,... представляющая своеобразную структурную модель языка, не иррелевантна для науки и может служить иллюстрацией проявления в ученом интуитивных и неосознанных представлений о структуре генетического кода, очевидно, подсознательно скопированных при создании оригинальной модели языка» [Т. В. Гамкрелидзе, Р. О. Якобсон и проблема изоморфизма между генетическим кодом и семиотическими системами // *ВЯ* 3 (1988) 7].

## ГОЛОС ИЗ ПРОШЛОГО: К ПУБЛИКАЦИИ РЕЦЕНЗИИ А. П. АЛЯВДИНА НА КНИГУ А. БАУМШТАРКА

Публикуемая рецензия А. П. Алявдина на классическую работу А. Баумштарка представляет определенный интерес для истории востоковедения, поскольку в ней живо охарактеризовано состояние изученности сирийской литературы, достигнутое на Западе и в России к началу 1920-х годов. Но главное значение этого маленького текста — в другом.

В силу случившейся в России известной социально-политической и культурной катастрофы личная и научная судьба сириолога Анатолия Павловича Алявдина (1885—1965) сложилась так, что, несмотря на большую творческую активность, он при жизни не смог, насколько нам известно, опубликовать ни строчки.

Исследование библейского и христианского Востока явилось одним из тех направлений в востоковедении, развитие которых было уже в первые годы советской власти блокировано марксистскими идеологами. Сначала исследователям закрыли возможность публиковать свои труды, а затем их самих (как, например, В. Н. Бенешевича, Д. П. Гордеева, Л. А. Дурново, Н. М. Мещерского, Н. В. Пигулевскую и других) насильственно изъяли из культурно-общественной жизни<sup>1</sup>.

А. П. Алявдин, родившийся в г. Новый Усад Пензенской губернии в семье священника, окончил гимназию в Пензе, а затем Историко-филологический (1910) и Восточный (1916) факультеты С.-Петербургского/Петроградского университета. Он учился у академика П. К. Коковцова, который еще в начале 1910-х гг. привлек его к преподаванию сирийского языка, а в 1919 передал ему — уже как доценту — весь комплекс преподавания сирийского языка и литературы на младших курсах<sup>2</sup>. В

---

<sup>1</sup> См. подробнее: Я. В. Васильков, Ликвидация отраслей востоковедной науки в 20—30-х годах (1. Классическая индология; 2. Христианский Восток) // Материалы научной конференции Восточного факультета, посвященной 275-летию Санкт-Петербургского Университета. 8–9 апреля 1999 года (СПб, 1999) 187–189.

<sup>2</sup> Штатным расписанием на 1922/1923 гг. предусматривалось чтение А. П. Алявдиным следующих курсов: «Сирийский язык (начальный курс)», «Всеобщая история» Григория Бар-Эбрея», «История сирийской литературы»,

это же время он преподавал по совместительству в Петроградском институте живых восточных языков, работал в Комиссии по изучению племенного состава России (где собирал сведения об ассирийцах-айсо-рах и других «нацменьшинствах»), почти каждую неделю вместе с ближайшим другом, тоже учеником П. К. Коковцова, М. Н. Соколовым<sup>3</sup> ездил на поездах в Москву для чтения лекций в Лазаревском Армянском институте. В 1921 г. он избран действительным членом Научно-исследовательского института сравнительной истории литератур Востока и Запада им. А. Н. Веселовского. В 1924 А. П. Алявдин поступил на службу в Азиатский музей АН, где его обязанностью являлось хранение и изучение сирийских рукописей.

Оставшийся всю жизнь верным своим христианским убеждениям, А. П. Алявдин в 20-е годы сохранял связь с церковной средой. Он преподавал в Богословно-пастырском училище, Петроградском Богословском институте (1921—1923), на Высших Богословских курсах (1923—27). Участвовал в собраниях религиозно-философских объединений петербургской интеллигенции начала 20-х годов: молодежного кружка И. М. Андреевского, так называемого «Профессорского кружка», христианско-социалистического кружка А. А. Мейера «Воскресение». В январе 1928 г. А. П. Алявдин в качестве члена «двадцатки» (приходского совета) церкви Спаса-на-водах подписал письмо с призывом не поминать за богослужением митрополита Сергия, запятнавшего себя сотрудничеством с антихристианской властью. Письмо стало важным документом движения «непоминающих» («иосифлян») и вскоре навлекло на подписавших репрессии. С ареста 13 марта 1929 года начались мтарства А. П. Алявдина, растянувшиеся более чем на четверть века. 29 июля 1929 г. он осужден коллегией ОГПУ на 5 лет лагерей по статье 58, пункт 11 (участие в «антисоветской организации»). Освободившись досрочно из БелБалтЛага в мае 1933, вернулся в Ленинград, но на работу его нигде не брали. С большим трудом удалось устроиться старшим библиотекарем в Государственную академию истории материальной культуры. В этот краткий период относительно спокойного существования А. П. Алявдин возобновил активную научную деятельность. Он привел в порядок рукописи уже готовых к этому времени работ: «Очерк истории сирийской литературы», «Сирийские апокрифы и сказания», «Сирийский философ Бардесан и его трактат “О законах стран”»,

---

«Сравнительное изучение сирийских переводов Св. Писания». См.: Востоковедение в Петрограде. 1918—1922 (Пг., 1922) 38—39.

<sup>3</sup> О нем см.: Я. В. Васильков, Только об одном востоковеде... (Гебраист Михаил Николаевич Соколов, 1890—1937) // *In memoriam*: Исторический сборник памяти Ф. Ф. Перченка (М.—СПб, 1995) 233—252.

«Биография Яб-алахи III — памятник истории сирийцев монгольской эпохи». По договору с марровским Институтом языка и мышления написана монография «Основные элементы языка и мышления у араме-ев». К сожалению, мы знаем все эти работы лишь по названиям, местонахождение рукописей неизвестно.

Передышка длилась недолго. После убийства С. М. Кирова (20 декабря 1934 г.) А. П. Алявдина увольняют из библиотеки ГАИМК, и теперь, чтобы прокормить семью, все силы приходится тратить на преподавание истории в «общеобразовательных школах взрослых культмассового отдела Ленсовета». Лишь благодаря содействию преемника Н. Я. Марра в ИЯМ — И. И. Мещанинова время от времени удается заключать договоры с этим институтом, что позволяет продолжать работу над начатым ранее капитальным трудом — «Грамматикой сирийского языка».

Во время войны А. П. Алявдин эвакуирован на Северный Кавказ, преподавал в школе в Кизлярском районе Грозненской области (ныне — Дагестан), осенью 1945 по доносу арестован, приговорен к 10 годам лагерей за «проповедь загробной жизни» (= «антисоветская агитация»), отбывал срок в лагере неподалеку от Грозного. Вернулся домой только в 1954, после смерти Сталина. Некоторое время работал в Архиве Академии наук. Удалось выхлопотать пенсию. Несмотря на преклонный возраст и болезни, А. П. Алявдин продолжал научные занятия. За несколько лет до смерти он все-таки завершил, перепечатал и отнес в Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР главный труд своей жизни — «Грамматику сирийского языка с хрестоматией». Однако в последующие годы этот единственный машинописный экземпляр работы, в полном согласии с трагической логикой всей судьбы А. П. Алявдина, был утерян.

И лишь в самое последнее время появилась надежда на спасение, вопреки всему, хоть части научного наследия А. П. Алявдина. Родственники ученого отыскали авторский рукописный текст «Грамматики сирийского языка». Подготовить рукопись к печати взялась Е. Н. Мещерская — ведущий современный специалист в области сирийского языка и литературы. Хотя для того, чтобы издание книги стало возможным, предстоит еще найти источники спонсорской поддержки.

А сейчас мы впервые можем прочесть небольшой научный текст, вышедший из под пера А. П. Алявдина. Автограф рецензии сохранился в архивном фонде академика И. Ю. Крачковского<sup>4</sup>. Можно предполагать, что эта рецензия была написана (в 1922 г. или немногим позже) именно для очередного, не увидевшего света 7-го тома «Христианского

---

<sup>4</sup> Петербургский филиал Архива РАН, ф. 1026, оп. 5, № 1.



Востока»; когда же часть материалов этого тома решено было напечатать в «Известиях Кавказского историко-археологического института в Тифлисе» (в 1927 г.), то рецензия А. П. Алявдина неминуемо должна была оказаться в числе материалов, отвергнутых как «утратившие актуальность», а главное — как не имеющие отношения к кавказоведению, в русле которого требовалось теперь перевести все, что осталось от исследований христианского Востока. Возвращение рецензии на страницы возрожденного журнала знаменует собой переломный момент в изучении наследия А. П. Алявдина. Наконец-то человек, известный прежде лишь по упоминаниям его имени в документах и по воспоминаниям современников, входит в историю нашего востоковедения текстом, запечатлевшим стиль мышления, особенности языка и как бы доносящим до нас живой голос своего автора<sup>5</sup>.

**[Рецензия на:] Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte von Anton Baumstark. Bonn, 1922 (XVI, 378 S.).**

Настоящий труд глубокого знатока сирийских рукописей является завершением многолетней и кропотливой работы изучения рукописных хранилищ и ценнейшим вкладом в историю сирийской письменности. История сирийской литературы в подлинном значении этого слова пока еще — задача будущего. В настоящее время мы стоим перед гигантской массой необработанного рукописного материала, собранного и собираемого в библиотеках Запада и Востока, и это собрание еще далеко не законченное дело. Этим сырым материалом надо овладеть — издать, изучить, и как результат этого детального изучения может быть создана история сирийской литературы — важнейший отдел истории христианского Востока. Многие и важные памятники сирийской письменности уже изданы, но еще большее число их ожидает своей очереди, и только краткие и разрозненные указания музейных и библиотечных каталогов напоминают об этом богатстве. Работающий в этой научной области должен потратить много времени и труда на изучение этих каталогов, указателей материала для изучения. Правда, в разное время делались опыты построения истории сирийской литературы такими солидными знатоками, как *R. Duval* и *W. Wright*, но они далеко не разрешили поставленной задачи, и причина этого заключалась в том, что масса нео-

---

<sup>5</sup> Подробнее о биографии А. П. Алявдина см. в статьях: Я. В. Васильков, Судьба русского сириолога: Анатолий Павлович Алявдин (1885—1965) // *Амра (Родина)* 5 (1993) 47–51; А. А. Бовкало, Последний год существования Петроградского Богословского института // *Минувшее: Исторический альманах* 24 (СПб., 1998) 487, 510, 511, 544.

бработанного рукописного материала была чересчур велика, а изданное и изученное являлось только небольшой частью, фрагментом сирийской письменности. Поэтому вместо истории получались основательные систематические справочники, а кто не хотел писать справочники, тот давал только общий обзор, не исчерпывающий даже обработанного материала. Возникла мысль, что время для написания истории сирийской литературы еще не настало, что еще должна продолжаться черная, кропотливая работа изучения, издания рукописей и монографических исследований. Редактор русского перевода «Краткого очерка истории сирийской литературы»<sup>6</sup> проф. П. К. Коковцов руководился, несомненно, живым сознанием такого положения дела, снабдив этот перевод указаниями рукописного материала и многочисленными библиографическими примечаниями, сделавшими его необходимой настольной книгой для всех, занимающихся сирийской литературой.

В этом же направлении написана и новая работа *Baumstark*'а. В ней мы находим схему истории сирийской литературы, в рамки которой вложен чисто справочный материал. Достаточно бросить беглый взгляд на огромные примечания, испещренные *NN* рукописей и указаниями на детальные исследования, чтобы понять, что и здесь мы находимся еще в стадии разработки сырого материала. Но в смысле приближения к разрешению основной задачи книга *Baumstark*'а является неоценимым вкладом. Исчерпывающее обилие и точность его указаний рукописного материала, находящегося не только в западноевропейских, но и восточных хранилищах, доведенная почти до самых последних дней библиография — благодетельнейший подарок для работников этой научной дисциплины в смысле сохранения времени и энергии, поглощавшихся до сих пор путешествиями по каталогам и справочникам. Особенной заслугой автора является систематически проведенное указание *NN* рукописей. Это — неблагоприятная и скучная работа, но раз выполненная она сильно облегчает работу последующих исследователей, направляя их внимание в соответствующие места каталогов. За это имя *Baumstark*'а будет с благодарностью вспоминаться наряду с бессмертным именем *I. S. Assemani*, положившего начало научной разработке истории сирийской литературы. Надо только пожалеть, что обстоятельства бедственного времени обусловили крайнюю сжатость изложения и великое множество сокращений и условных знаков, сильно затрудняющих чтение и без того нелегко читающейся книги. Но этот недостаток с избытком покрывается ее достоинствами, особенно ценными и полезными для специалистов. Для них же она будет иметь значение необходимого пособия.

А. П. Алявдин

---

<sup>6</sup> В. Райт, Краткий очерк истории сирийской литературы (СПб, 1902) [Я. В.]

# **Рецензии и библиографические аннотации**

---

---



**Е. Ю. Басаргина, Русский археологический институт в Константинополе. Очерки истории (С.-Петербург: «Дмитрий Буланин», 1999) [E. Yu. Basargina, Russian Archaeological Institute in Constantinople. Essays on its History (St.-Petersburg: «Dmitry Bulanin», 1999)] 244 с.**

Позвольте начать с цитаты. «Какое время было, блин! Какие люди были, что ты! О них не сложено былин, зато остались анекдоты <...> Какие мощные умы торили путь каким идеям, а что теперь имеем мы? А ничего мы не имеем». Эти строчки Иртеньева относятся, разумеется, к совсем недавним временам, но трудно найти слова, которые точнее передавали бы отношение студентов-историков 60-х годов к крупным фигурам русской исторической науки конца XIX — начала XX вв. Не было только издевки над «мощными умами»; напротив, к ним испытывали искреннее почтение, но понаслышке. Нет, конечно, книги В. О. Ключевского, Б. А. Тураева и даже Н. П. Кондакова мог взять в университетской библиотеке любой первокурсник (многие и брали), о научных взглядах старых ученых иногда говорили преподаватели на лекциях, но при этом образы самих ученых рисовались нам в мифологическом тумане. Имена, а не лица: Геродот, Ксенофонт... Тураев, Кондаков. Что за люди такие были? Как они жили? Что думали? Где служили? Как тогда вообще шла научная жизнь?

Впрочем, такие сюжеты занимали тогда немногих. Живой, «любобный» интерес к старой России только-только начинал пробуждаться. Общество жило другим. Чувствуя общую атмосферу, профессора, даже кое-что заставшие, помнившие или что-то знавшие, были на этот счет не слишком словоохотливы; так, расскажут в веселую минуту о причудах такого-то или о забавной перепалке между таким-то и таким-то — и всё. Книги по истории науки были почти все скучны и однобоки: в них неизменно подчеркивались работы, поступки и слова ученых старой школы, соответствовавшие представлениям и требованиям «нового» режима. Казалось, еще немного — и воды забвения сомкнутся и навсегда скроют живые черты людей начала века и драгоценные подробности той жизни, которую им довелось прожить.

К счастью, этого не случилось. И в 50-е годы, и раньше, и позднее, хоть изредка, но все же просачивались в печать интересные фрагменты из воспоминаний, писем и дневников отечественных историков и востоковедов. Внешне незаметно шла огромная работа по разбору и изучению архивов выдающихся русских ученых. С изменением общественного настроения и политического климата в стране во второй половине 80-х годов начинается широкая публикация лежавших под спудом материалов из рукописного наследия исследователей конца XIX — первой

трети XX в. В этом отношении, вероятно, особенно повезло нашим античникам и византинистам, творческому пути и наследию которых посвящены за последние годы десятки прекрасных статей и книг. Назовем лишь несколько наиболее ярких публикаций: Скифский роман / Под общей ред. Г. М. Бонгард-Левина (М., 1997); Архивы русских византистов в Санкт-Петербурге (СПб., 1995) и Рукописное наследие русских византистов / Под ред. И. П. Медведева (СПб., 1995, 1999). Но и на фоне подобных изданий вышедшая в конце 1999 г. книга Е. Ю. Басаргиной представляется заметным явлением.

Автор рецензируемых очерков подводит в них итоги своей многолетней работы по изучению деятельности РАИК — уникального в отечественной гуманитарной науке центра, расположенного за пределами нашей страны. На основании материалов, хранящихся в архивах Петербурга, Е. Ю. Басаргина прослеживает всю историю РАИК, от замысла создать учреждение такого рода до последней попытки возродить Институт, предпринятой в 1945 году. В книге также достаточно подробно освещаются биографии и творчество основных членов Института.

Во *Введении*, помимо неперменного обзора базы источников и историографии проблемы, содержатся сжатый очерк становления византиноведения в России и обзор состояния Восточного вопроса (русской ближневосточной политики) во второй половине XIX века.

*Первая глава* посвящена истории основания РАИК, возникшего по инициативе русских дипломатов, служивших в Константинополе. Мысль о создании русского научного центра (финансового института) в Константинополе была впервые предложена в начале 1870-х гг. послом Н. П. Игнатьевым, но история собственно РАИК началась с проекта секретаря Российского посольства П. Б. Мансурова. Его докладная записка от 30 марта 1887 г., в высшей степени интересный документ, была обнаружена Е. Ю. Басаргиной в РГИА и опубликована в приложении (с. 167–171). Русский посол в Константинополе А. И. Нелидов, ценитель искусств и коллекционер, человек влиятельный, горячо поддержал своего сотрудника, и дело сдвинулось с мертвой точки.

Русские дипломаты исходили, конечно, прежде всего из политических задач и видели в создании русского научного учреждения на Востоке средство оказывать влияние на общественную жизнь христианских народов Османской империи, противодействуя веяниям, шедшим с Запада, и распространяя «более правильную точку зрения на историю Востока». «Дело не в том, чтобы проводить непременно какую-нибудь тенденцию, — писал П. Б. Мансуров, — что не согласовалось бы с уважением к свободе науки, при которой только и мыслим успех, но работа русских ученых, если бы у которого-нибудь и оказались мысли, подходящие к западной точке зрения, была бы, мы вправе того ожидать, независимой, не отличалась бы тем неведением другого образа мыслей, тем

отсутствием критического отношения к выводам из западноевропейской жизни, которая и придает этим выводам в глазах восточного читателя какое-то освящение почти религиозного свойства».

Документ был разослан для обсуждения видным русским ученым и встретил живой отклик в научном сообществе. В посольство начали поступать самые разные предложения; наибольший интерес у дипломатов вызвали два проекта: один принадлежал Восточной комиссии Московского археологического общества, другой — профессорам Новороссийского университета. В конце концов остановились на втором, более скромном и потому более реалистичном проекте Ф. И. Успенского, Н. П. Кондакова и А. И. Кирпичникова.

В ноябре 1888 г. проект подается министру народного просвещения Д. И. Делянову, откуда поступает в МИД и Святейший Синод. В 1892 г. проект был представлен на рассмотрение Государственного Совета, но средства нашлись только в 1894 г., когда Александр III и подписал проект Устава и штата РАИК. Открыт Институт был 26 февраля 1895 г.

Во *второй главе* рассматриваются основные направления деятельности Института. Вопрос о научных задачах Института вызывал ожесточенные споры еще на стадии создания РАИК. Здесь приходилось учитывать и чисто политические резоны: разыскания, связанные с Византией, вызывали у турецких властей раздражение, а изучение славянских древностей они воспринимали едва ли не как подрывную работу. В соответствии со своим Уставом РАИК должен был заниматься прежде всего христианскими древностями. Сотрудники РАИК начали свою деятельность со сбора сведений о монастырях, церквях и собраниях рукописей и книг на территории Османской империи, привлекая к работе как русских консулов, так и епископов Константинопольской патриархии. Особое внимание уделялось изучению монументальных и художественных памятников Константинополя. Члены РАИК надеялись выпустить путеводитель по древностям Константинополя, но эту грандиозную программу комплексного исследования топографии византийской столицы не удалось выполнить в полной мере; пришлось ограничиться изучением и описанием лишь наиболее выдающихся памятников архитектуры и искусства (Кахрие-Джами, базилики Студийского монастыря и т. д.).

РАИК систематически знакомился с важными памятниками Малой Азии (Никомидии, Никеи и Трапезунда), Палестины и Сирии (откуда в 1901 г. был вывезен знаменитый Пальмирский таможенный тариф), а также с собранием рукописей на Афоне. В Греции и на островах Средиземного моря (Кипр, Хиос) велось изучение только христианских древностей. К сожалению, РАИК отказался открыть свой филиал «классической археологии» в Афинах, хотя для этого представлялась реальная возможность. Ф. И. Успенский изначально отдавал предпочтение славянской тематике, и уже через год после создания Института в Болга-

рию отправляется первая экспедиция РАИК; позднее там его членами были сделаны важные открытия: надпись царя Самуила, работы в Велико Тырново и на Абобе-Плиске.

*Третью главу* автор отводит рассказу о статусе и структуре Института, освещая его правовое и финансовое положение, штатное расписание и распределение обязанностей между сотрудниками, а также говорит о наиболее значительных приобретениях, сделанных членами РАИК (Сармисахлынский кодекс VI в., Пальмирский тариф и статуя «Доброго Пастыря»). При весьма скромных материальных средствах русским ученым удалось собрать очень интересную и важную коллекцию древностей и хорошую библиотеку. К сожалению, большая часть этих материалов осталась в Турции после срочного отъезда РАИК в Россию в связи с началом военных действий осенью 1914 г.

*Четвертая глава* представляет собой серию кратких биографических очерков. Открывает ее очерк, посвященный бессменному директору РАИК Ф. И. Успенскому (1845—1928). Затем следуют очерки об ученых секретарях Института — П. Д. Погодине, Б. В. Фармаковском, Р. Х. Лепере, Б. А. Панченко, Ф. И. Шмите, Н. Л. Окунева. Далее следуют сообщения о внештатных сотрудниках РАИК (Н. К. Клуге), почетных членах, членах и стипендиатах Института; в приложении приводится полный их список.

В этих сжатых биографических статьях автор не только отметила важнейшие вехи жизненного и творческого пути замечательных исследователей и указала на их открытия, научные успехи и заслуги; ей удалось нарисовать характеры, живые образы этих людей и даже изобразить отдельные стороны их константинопольского быта.

*Пятая глава* повествует о судьбе РАИК после 1914 г. Уже летом этого рокового года наиболее ценные вещи из музея РАИК были переданы в Российское государственное консульство в Константинополе. Увы, ни посольство, ни консульство не нашли возможным принять меры к вывозу казенных и частных имуществ. 16 октября 1914 г. члены РАИК присоединились к поспешно отъезжавшему посольству. В декабре 1914 г. турецкие власти секвестировали имущество Института, библиотеку и коллекции увезли в Османский музей, а в феврале 1916 г. здание РАИК было передано посольству Северо-Американских Соединенных Штатов.

В 1916—17 гг. Ф. И. Успенский в качестве директора РАИК побывал с экспедицией в занятом русскими войсками Трапезунде. По существу это была последняя научная акция, предпринятая РАИК на турецкой территории. Автор отслеживает послевоенные попытки возобновления деятельности РАИК, которые до сего дня не привели к успеху. В 1930 г. удалось, правда, получить часть библиотеки и коллекций РАИК



в обмен на ценные рукописные Кораны, вывезенные Ф. И. Успенским из Трапезунда.

В приложениях Е. Ю. Басаргина, помимо уже названных материалов, публикует очерк Ф. И. Шмита об Ф. И. Успенском, записку Ф. И. Успенского об основании РАИК, отчет о деятельности РАИК за 1914 г. и подборку писем членов РАИК и их зарубежных корреспондентов. Книга снабжена резюме на немецком языке и подробной библиографией.

И еще. Хочется отметить редкий такт и вкус, с которыми написана и сделана книга. На обложке — прекрасная старая фотография Константинополя: Золотой Рог, Пера, Галата, еще не оскверненные громадой «Шератона». Хороши и трогательны помещенные в книге портреты членов РАИК; жаль только, что фотография Р. Х. Лепера дана «усеченной» (без левой половины), отчего Роман Христианович имеет приглуповатый вид энтомолога, упустившего бабочку из своего туеска...

Самое приятное впечатление на рецензента произвела та деликатная сдержанность, с которой автор говорит об учреждениях и лицах, игравших видную роль в Императорской России. Свирепое обличение — при всяком упоминании — бездарности, никчемности и т. п. всех уровней власти старого режима составляло едва ли не главный пафос очень многих исторических работ советского периода. (Ну это хоть можно понять: «Ты убил, ты же и наследуешь» (3 Цар. 21:19); должны же наследники при этом что-то сказать о покойном). Трудней объяснить, почему эта традиция, лишь в слегка смягченной форме, сохраняется и в либеральной постсоветской историографии: завоевания и завоевательные замыслы России второй половины XIX — начала XX вв. оцениваются с точки зрения благостных политкорректных истин, провозглашаемых нынешними западными демократиями, а не сопоставляются с действиями тогдашних Великих Держав и т. п. А в книге Е. Ю. Басаргиной вдруг — молчание, никаких обличений. Шесть лет царские бюрократы мурыжили замечательнейший проект РАИК, а у автора не нашлось для них ни слова упрека, так, чуть-чуть улыбка. Догадываетесь почему? — Правильно, есть с чем сравнивать.

Какое время было...

И. С. Клочков

**S. Brock, From Ephrem to Romanos. Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity (Ashgate: Aldershot—Brookfield/VE, 1999) (VARIORUM, Collected Studies Series: CS 664) X, 340 pp. ISBN 0-86078-800-8.**

Очередной (третий) том собрания репринтов статей С. Брока, посвященных сирийской литературе и языку<sup>1</sup>, включает шестнадцать статей на весьма различные темы, но объединенных сквозными сюжетами и проблематикой. Как указано в заглавии тома, он посвящен взаимоотношениям сирийского и греческого элемента на Христианском востоке в период, называемый поздней античностью. Шестнадцать статей тома делятся на три неравные части: публикации разных текстов (ст. V, VI, XI), исследования общего характера (ст. I, II, III, X, XIII, XIV), этюды о сирийской версификации и ее истории (ст. IV, VII, VIII, IX), статьи о технике перевода и по истории перевода у сирийцев (ст. XII, XIII, XV, XVI). Из первой группы особенно интересен разбор с публикацией двух сирийских сочинений, *согиты* (гимна-диалога) и *мимры*, посвященных Обретению Креста (ст. XI). Имеется в виду, конечно, т. н. «второе» обретение Креста св. царицей Еленой и Иудой Кириаком, причем текст Обретения, недавно был опубликован Х. и Я. Драйверсами по санкт-петербургской ркп. Н.С. 4. Исследование различных форм бытования легенды (в основном в грекоязычной среде) недавно было проведено С. Боргенхаммаром, однако статья была написана до выхода его книги<sup>2</sup>, поэтому и не учитывает результаты его изысканий. В сирийском мире эта очень рано приобретающая известность легенда впервые была использована Иаковом Саругским († 528), причем св. Елена не называлась по имени. Оба стихотворения взяты из несторианской Худры (Hūdṛā), и оба входят как составная часть в чинопоследование празднования Обретения Честного Креста 13 сентября. Согита, равно как и мимра явно восходит к ранней форме сирийской легенды о Иуде-Кириаке. Эти поэтические образцы показывают, что история Обретения Креста есть часть истории Империи, которая осознавалась как прямое продолжение Священной истории Нового Завета. Две мимры на тему жертвоприношения (binding, букв. связывания) Исаака интересны прежде всего в историко-литературном смысле, так как они вводят много новеллистических тем в трактовку известного библейского сюжета (ст. VI, первая пуб-

<sup>1</sup> Второй том VARIORUM был отрецензирован в ХВ: В. М. Лурье, 1 (7) (1999) 455–462.

<sup>2</sup> S. BORGENHAMMAR, How the Holy Cross Was Found. From Event to Medieval Legend (Stockholm, 1991) (Bibliotheca theologiae practicae. Kyrkovetenskapliga studier 47)

ликация в *Le Muséon* за 1986 г.). Ефремистике посвящены статьи IV и V, в основном концентрируясь на теме наследия преп. Ефрема текстуальной традиции его произведений. Эту о Романе Сладкопевце (см. IV) показывает, насколько грекоязычные сирийские писатели (особенно гимнографы) были укоренены в сироязычной литературной традиции. Практически это означает, что скептицизм в отношении сирийских корней византийской гимнографии, как например у Гродидье де Матона не оправдан. Так например, кондак можно просто считать греческой адаптацией разных сирийских поэтических форм: мадраша, согиты и мимры.

Важна для истории сирийской аскетики *статья XII*, «Некоторые случаи употребления слова *θεορία* в сочинениях преп. Исаака Сирина». Автор справедливо замечает, что эта *θεορία* (обычно переводимая как умозрение) отсутствует у писателей IV—V вв. Слово *ṯe'ōṡā* (ܬܝܘܫܐ, ܬܝܫܐ) попало в лексикон сирийской аскетики благодаря сироязычной «евагриане», в то время как дионисиев корпус почти не оказал влияния на его узус. Есть основания предполагать, что преп. Исаак знал Комментарий Бабая Великого на «Сотницы» Евагрия (изд. В. Франкенбергом в 1912 г.). Особенно интересны толкования, которыми снабжают это слово, традиционно переводимое на славянский как *оумозрѣніе*, сирийские аскетические авторы. Оно означает и божественное видение, и видение умопостигаемых, и само естество того, что существует, *θεορία* — также и чистота разума» и даже само духовное рассуждение. В использовании этого концепта, как видится С. Брок, преп. Исаак идет скорее по собственному пути, на котором ему чаще приходится прибегать к Евагрию, чем к Ареопagitикам. Весьма полезным добавлением к дискуссии о природе сирийского аскетического направления стала перепечатка ст. X, «Диета Предтечи по сирийским источникам»<sup>3</sup>. С. Брок внимательно прослеживает, каким образом греческие и сирийские толкователи Св. Писания стремились избавиться от смутительного пункта в аскетическом меню св. Иоанна Крестителя, то есть акрид. Эти *ἀκρίδες* постоянно превращались то в *ἐγχερίδες*, бисквиты из муки, масла и меда, то в *ἀκρόδρια*, дикие фрукты. В сирийском мире также хотели сделать из Предтечи строгого вегетарианца. Все способы избежать сомнительного мясного насекомого (сир. *مخض*) были испробованы в сирийской экзегетике, от следования греческим этимологиям, до аллегии (*акриды* = фарисеи и саддукеи). Встречались и буквальные понимания, как у Ишоада, хотя и редко. Полезные лингвистические заметки, например ст. XV, «Греческие слова в сирийском» могут дополнить и расширить соответствующие разделы в грамматиках и словарях. Несколько статей посвящено важным проблемам техники перевода и хронологии пере-

<sup>3</sup> Первоначальная публикация — *ОС* 54 (1970).

водов (ст. XIII, XIV). Эта тема традиционна для христианско-восточных штудий в силу своего пограничного характера, перевод — всегда трансляция культуры и их хронология — в известной степени хронология культурного контакта. Статья о переводческой технике Хунайна ибн Исхака выявляет некоторые важные черты психологии переводчика, который путешествует между тремя языками и культурами, греческой, сирийской и арабской. Статьи о функционировании греческого и сирийского языков, о сирийской основе Феодора Тарсского и заметка о образном языке авторов колофонов сирийских ркпп. составляют прекрасное дополнение к картине эпохи, на которую смотрят с сомнением равно и антиковеды и медиевисты, времени поздней античности. Книга снабжена списком дополнений и исправлений и алфавитным указателем имен. В целом очень полезный новый сборник репринтов разрозненных и малодоступных прежде статей крупнейшего сиролога стал важным событием не только в сирологии, но и в мировой науке вообще.

А. В. Муравьев

**Kevin Alan Brook, The Jews of Khazaria (Northvale—  
New Jersey—Jerusalem: Jason Aronson Inc., 1999) xv, 352  
pp. ISBN 0-7657-6032-0**

Кевин Брук — непревзойденный в наше время энтузиаст хазарских штудий — издал книгу, которую лучше всего считать учебником по истории Хазарии и, как сказал бы византист, «Хазарии после Хазарии» — то есть хазарского рассеяния после гибели каганата. Сразу скажем, что, как всякий учебник, книгу Брука лучше читать в интернет-сопровождении: богатейшие материалы его сайта <http://www.khazaria.com> уже восполнили едва ли не все библиографические лакуны его книги<sup>1</sup> и как бы обеспечивают ей постоянный upgrading.

Но, конечно же, книга Брука заинтересует не только недавних читателей «Хазарского словаря» Милорада Павича, но и специалистов по истории Христианского Востока, для которых Хазария — одна из глав-

---

<sup>1</sup> Особенно досадных библиографических лакун у него, как мне кажется, две. Как ни странно, даже не упоминается основная на сегодня монография по истории каганата, основанная, прежде всего, на новом прочтении всех письменных источников (читавшихся автором в оригинале): А. П. Новосельцев, Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа (М., 1990). Кроме того, автором не учтена археологическая монография (где излагаются данные, еще не учитывавшиеся С. А. Плетневой): М. Г. Магомедов, Образование Хазарского каганата. По материалам археологических исследований и письменным данным (М., 1983).

ных контактных зон с нехристианскими цивилизациями... и, как я постараюсь показать дальше, не только это.

Большая часть книги (с. 1–203) посвящена, естественно, истории хазарского народа и государства — включая историческую географию, историю экономики, международных отношений и, что особенно интересно для историка Христианского Востока, — религии. За этим следует глава об истории хазарской диаспоры в разных странах мира (с. 205–245), глава о еврейском прозелитизме (с. 247–280) и краткий очерк истории евреев (*ашкеназим*) в Восточной и Центральной Европе после X в. (с. 281–313; автор отнюдь не записывает всех этих евреев в потомки хазар, но вполне резонно считает, что, коль скоро хазары должны были составить заметную их часть, они вполне имеют право на внимание его читателей).

Сама идея монографического обзора и Хазарии, и хазарской диаспоры, сделанного в одной книге, может только приветствоваться. Против такой композиции книги трудно возразить, за исключением одного пункта: главы о прозелитизме. Здесь автор устраивает калейдоскоп из русских субботников, эфиопских фалаша, южноаравийского государства Зу-Нуваса, царях Адиабены, о которых писал Иосиф Флавий, и еще весьма многого другого... Нечего и говорить, что многие из этих тем ему не удастся проследить даже на уровне обзора историографии, а что касается попыток обобщить все эти данные в какую-нибудь теорию — то на это он и не претендует. Пожалуй, лучше всего было бы эту главу исключить при переиздании.

В действительности, имея дело с «иудаизмом» в I тысячелетии по Р.Х. (и часто даже гораздо позднее), помимо обыкновенных технических трудностей, мы сталкиваемся огромной трудностью принципиального порядка: мы слишком часто не знаем, о какой именно религии речь. Разнообразие «иудаизмов» в этот исторический период далеко не сводится к иудаизму талмудическому и караимству (тем более, что последнее возникло только в VIII в. в результате интеграции некоторых — но далеко не всех — нераввинистических религиозных течений иудейского мира; следовательно, караимство как *вполне сложившееся* религиозное течение не могло бы успеть повлиять на обращение Хазарии в «иудаизм» — каким бы временем, т. е. VIII или IX в., — мы ни датировали бы это событие<sup>2</sup>).

---

<sup>2</sup> О религиозной раздробленности иудейского мира ок. I в. по Р.Х.: É. NODET, *Essai sur les origines du judaïsme. De Josué aux Pharisiens* (Paris, 1992) [англ. пер.: *A Search for the Origins of Judaism* (Sheffield, 1997)]; A. I. BAUMGARTEN, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation* (Leiden—N.Y.—Köln, 1997) (*Supplements to The Journal for the Study of Judaism*, 55). Ясно, что из этой

Обращение Хазарии в иудаизм и начальный момент этого обращения — обращение царя Булана — особенно интересны для историка Христианского Востока. Остановлюсь только на одной проблеме: в какой именно «иудаизм» обратился Булан? Если для более позднего периода (особенно с X в.) вполне очевидно, что хазары исповедывали талмудический иудаизм, то относительно обращения Булана этот момент остается спорным; ниже будет видно, насколько сведения об этом переплетаются с фактами чисто христианской истории...

Брук придерживается того мнения, что «The Khazars adopted the rabbinical form of Judaism...» (с. 126; ср.: с. 124–126 и с. 150, прим. 55, где он ссылается на известные работы П. Б. Гольдена, Н. Гольба и О. Прицака). Он упоминает о двух предлагавшихся ранее альтернативах такому решению — будто «иудаизм» Булана представлял собой либо синкретическую религию с элементами иудаизма на основе шаманизма, либо караимство, и лишь спустя несколько десятилетий эта религия была «исправлена» в талмудическом духе (с. 125). О невозможности караимства у хазар мы уже сказали. Что касается почти эфемерной (существовавшей лишь несколько десятилетий, если существовавшей вообще) синкретической религии, то эта гипотеза возникла в историографии по двум причинам. Во-первых, потому, что обращение Булана традиционно датировалось довольно ранним временем (VIII в., на основании поздних еврейских и мусульманских источников, из которых самый ранний — Масуди, ок. 943 г.), тогда как даже в славянском *Житии св. Кирилла* Хазарский каганат все еще не выглядит вполне иудей-

---

раздробленности нельзя было выбраться слишком быстро даже путем трех великих религиозных «синтезов», давших христианство, талмудический иудаизм и караимство. О караимстве см. особ.: S. SZYSZMAN, *Le Karaïsme. Ses doctrines et son histoire* (Lausanne, 1980) (*Bibliotheca Karaitica*. Ser. A, vol. I), в частности, 67–75 (о хазарах); ИЕМ, *Les Karaïtes d'Europe* (Uppsala, 1989) (*Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Multiethnica Upsaliensia*, 7), особ. 24–29 (о хазарах); Брук упоминает лишь статью Шишмана об обращении хазарского царя Булана (с. 147, п. 22; ср.: 119). Брук в своей книге (с. 297–299) достаточно убедительно возражает против возможности атрибуции хазарам караимской веры, однако, этим не снимается окончательно вопрос о наличии каких-то особенных связей между обоими народами. Наконец, Брук не учитывает вовсе наличие (в том числе, в Европе) таких иудейских сект, о которых сейчас не известно почти ничего. См., напр.: И. МЕЙЕНДОРФ, *Жизнь и труды святителя Григория Паламы* (СПб., 1997) (*Subsidia Byzantinorossica*, 2) 397–398, комм. iii (В. М. Лурье; о секте «хионов»), а также: Sh. PINES, *Studies in Christianity and in Judeo-Christianity based on Arabic sources* // *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6 (1985) 107–161; M. SIMON, *Le Judaïsme berbère, recherches d'histoire judéo-chrétienne* (Paris—La Haye, 1962); R. DUSSAUD, *Histoire et religion des Nossairts* (Paris, 1900) (с обширной библиографией в каждой из этих работ).

ким государством (хотя события происходят ок. 861 г.). Впрочем, традиционная гипотеза имела еще и второе основание, о котором Брук не упоминает вовсе: сам процесс обращения Булана, как он описан в обеих редакциях единственного источника — *Ответного письма хазарского царя Иосифа к Хаздаю ибн-Шанруту*, — имеет очень существенные расхождения с той картиной, которую можно было бы ожидать от раввинистического иудаизма. Это-то и заставляло ученых искать объяснения бросающихся в глаза отличий, хотя их неопределенные ссылки на «шаманизм» не могли объяснить ничего — подлежавшие объяснению особенности культа были одинаково чужды и шаманизму.

Брук отказывается от традиционной точки зрения на историю обращения Булана, т. к. он принимает новую хронологию, установленную К. Цукерманом, который идентифицировал диспут, описанный в *Житии св. Кирилла*, с тем диспутом с христианским «священником», о котором упоминает письмо царя Иосифа, датировав то и другое ок. 861 г. и соответствующим образом передатировав время правления Булана (С. ZUCKERMAN, On the Date of the Khazars' Conversion to Judaism and the Chronology of the Kings of the Rus Oleg and Igor // *RĖB* 53 (1995) 237–270). Возникшая таким образом более сжатая хронология, конечно же, более благоприятствует одностадийной истории обращения Хазарии, нежели двухстадийной. Однако, как бы ни обстояло дело с хронологией (о которой судить не берусь), но рассказ об обращении Булана имеет собственное чисто религиозное (и, прежде всего, литургическое) содержание, которое должно быть интерпретировано, — причем, даже после работы Цукермана интерпретация его в рамках талмудического иудаизма остается невозможной.

Речь идет о следующих особенностях «иудаизма» Булана: 1. В качестве главного места культа воздвигается не синагога, а «Скиния» (цитату см. ниже), в другом месте названная «Дом Имени Моего» (*בית לשמי*)<sup>3</sup>; 2. Литургическое устройство этой «Скинии» описывается в точном соответствии с Исх. 35, 11–16 (как отмечал уже Коковцов, 77, прим. 7), но с примечательным отличием (которое ниже отметим мы), — причем царь Иосиф заявляет, что все эти принадлежности сохраняются у него до сих пор, т. е. до X в.: «Он [Булан] посвятил (взятое) имущество Богу и выстроил из него Скинию, ковчег, менору, трапезу, алтари и священные (сосуды) (*אהל וארון ומנורה ושולחן ומזבחות וכלי הקדש*). До настоящего дня

---

<sup>3</sup> Краткая ред.: П. К. Коковцов, *Еврейско-хазарская переписка в X в.* (Ленинград, 1932) 21; простр. ред.: *там же*, 29. Это библейское выражение (2 Цар. 7, 13 и др.), относящееся к Храму — то есть к объекту, отсутствовавшему в раввинистическом иудаизме по определению. Коковцов прямо так и переводил — «храм» (*там же*, 77, 94), но это неточность.

они хранятся в моем распоряжении и целы»<sup>4</sup>. Из ряда Исх. 35, 11–16 здесь выпадает «трапеза» (так по-гречески и по-славянски; по-русски можно сказать «стол»): это атрибут не Скинии Моисеевой, а эсхатологического Храма Иезекииля — см. Иез. 41, 22 (MT и LXX); ср.: Иез. 40, 39 (только MT). В словоупотреблении Иезекииля это слово (обычно в написании  $\text{לַמִּזְבֵּחַ}$ ) приобретает литургическое значение «стол (для жертвоприношений)»: Иез. 40, 39), а в Иез. 41, 22 этим же словом назван главный жертвенник Храма (единственный по определению). Именно последняя ситуация соответствует перечню предметов в послании царя Иосифа, где «трапеза» — в единственном числе, а «алтари» (для обычных жертвоприношений) — во множественном.

Довольно нелепо возводить это литургическое устройство, совершенно невозможное в синагоге, к какому-то «шаманизму», равно как и предполагать, что «скиния» — это просто «шатер» (так переводил Коковцов; в прим. 7 на с. 77 он цитирует Гаркави, который предположил, что параллель со Скинией Моисеевой могла возникнуть потому, что хазары еще были кочевниками!). Напротив того: хорошо известно, что эсхатологический Храм (а именно о таком Храме говорит Иезекииль) часто еще в предхристианские времена описывался как Скиния — та самая Скиния Давидова, которую должен был восстановить Мессия<sup>5</sup>.

В составе послания царя Иосифа — который сам уже исповедывал вполне талмудический иудаизм — разобранное нами место могло возникнуть только в том случае, если оно было в точности переписано из более древнего источника. Это соображение и ссылка самого Иосифа на наличие у него всех перечисленных литургических предметов сильно подкрепляют друг друга, и мы едва ли можем относиться к описанию литургического устройства Храма — именно Храма (или, если угодно, Скинии), а не синагоги — царя Булана как к недостоверному.

Главный и очевидный вывод из рассказа об обращении Булана: его «иудаизм» продолжал храмовый, а не синагогальный культ, чем и должен был принципиально отличаться от «иудаизмов» талмудического и караимского. Подобные храмовые, хотя и оторванные от Храма иудейские традиции известны: даже если исключить отсюда Бета Израиль (эфиопских фалаша — на том, не внушающем лично мне никакого доверия основании, будто их культ является целиком производным от христиан-

<sup>4</sup> Краткая ред.; пер. с изм. по: Коковцов, 77; текст *там же*, 22; то же в простр. ред.: текст: *там же*, 29; пер.: *там же*, 95.

<sup>5</sup> О всей этой синонимии «Скинии», «Дома Божия», «Храма», см., в частности: S. NAGELE, *Laubhütte Davids und Wolkensohn. Eine auslegungsgeschichte Studie zu Amos 9,11 in der jüdischen und christlichen Exegese* (Leiden—N.Y.—Köln 1995) (*Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums*, 24).



ского, будучи его искусственной переработкой в духе иудейства), то останется еще Кумранская община с ее отдельным от Храма священством и храмовым культом<sup>6</sup> ... Но на Кавказе находится и куда более близкий пример. Это предыстория христанства в Грузии, как она изложена в *Мокцевай Картлисай* — «Обращении Грузии»<sup>7</sup>. Согласно этому памятнику, св. равноапостольная Нина приходит в Мцхету не на пустое место, то есть не к язычникам, а к уже существующей иудейской общине во главе со священником Авиафаром. Правда, храма эта община не имеет (хотя имеет священство) — но именно Храм-то и пришла создать для них св. Нина<sup>8</sup>.

Какова бы ни оказалась историческая основа рассказа об иудейской общине в Мцхете, очевидно, что на Кавказе память о священнических (и, следовательно, храмовых — а не раввинистических) традициях иудаизма сохранялась. Это, в свою очередь, означает, что предложенная выше интерпретация рассказа об обращении Булана «вписывается» в кавказский контекст. Теперь дело историков — решать, как распутывать вытекающие из этого хронологические проблемы. И, разумеется, дело Кевина Брука — хотя бы обозначить их в будущем переиздании его книги, на скорое осуществление которого есть все основания надеяться.

В. М. Лурье

---

<sup>6</sup> Кроме того, терминология Иезекииля свидетельствует в пользу эсхатологического характера иудаизма Булана; этой черты мы не видим у фалаша, зато у кумранитов она развита в полной мере.

<sup>7</sup> Произведение дошло в грузинском оригинале (в составе *Картлис цховреба*) и в армянской версии (все той же *Картлис цховреба*); параллельный перевод обеих версий: R. W. THOMSON, *Rewriting Caucasian History. The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicles. The original Georgian texts and the Armenian adaptation, Translated with Introduction and Commentary* (Oxford, 1996), esp. 104–105 (первая речь иудейского священника Авиафара, где излагается письмо иудейских же священников из Антиохии).

<sup>8</sup> О связи собора в Мцхете с эсхатологической Скинией мне уже пришлось упомянуть в связи с аналогичным устройством храма Лалибелы в эфиопской провинции Ласта (В. М. Лурье, *Три Иерусалима Лалибелы: Интерпретация комплекса церквей Лалибелы в свете данных его Жития* // FS S. Kur (Warszawa, в печати)). Впоследствии я надеюсь остановиться на этом подробнее. Нужно добавить, что армянские предания в книге *Агатаңгелос* относительно собора в Эчмиадзине относятся к той же серии — водружение на земле эсхатологической Скинии.

## CHRYSTOSTOMICA

**1. Иоанн Златоуст в древнерусской и южнославянской письменности XI—XVI веков. Каталог гомилий / Составители Е. Э. Гранстрем, О. В. Творогов, А. Валевиčius. Отв. ред. О. В. Творогов. Johannes Chrysostomos im altrussischen und südslavischen Schrifttum des 11.–16. Jahrhunderts. Katalog der Homilien / Zusammenestellt von E. E. GRANSTREM, O. V. TVOROGOV, A. VALEVIČIUS. Herausgegeben von O. V. TVOROGOV (СПб.: Дмитрий Буланин; Opladen: Westdeutscher Verlag, 1998) (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 100; Patristica Slavica, Bd. 4) 212 с. ISBN 5-86007-093-4; 3-531-05120-2.**

**2. Delio Vania PROVERBIO, La recensione etiopica dell'omelia pseudocrisostomica de ficu exarato ed il suo tréfonds orientale (Wiesbaden: Harrassowitz Verl., 1998) (Aethiopische Forschungen, Bd. 50) 283 p. ISBN 3-447-04087-4.**

Две новые книги, каждая со своей стороны, прорубают просеки сквозь дикие джунгли восточно-христианских текстов, почему-либо надписанных именем св. Иоанна Златоуста. На какой-то момент эти просеки даже пересекаются, что дает нам лишний повод объединить обе книги в одном обзоре.

1. Инвентаризацию славяноязычной «Хризостомики» начала покойная Евгения Эдуардовна Гранстрем (1911—1991), незаконченный труд которой составил основу каталога, вышедшего ныне под редакцией О. В. Творогова. Труд Е. Э. Гранстрем был существенно дополнен как славянскими материалами, так и идентификациями греческих оригиналов (последним занимался, в основном, канадский патролог и славист Андриус Валевиčius). Всего оказались каталогизированными 655 гомилий, из них 463 были учтены Е. Э. Гранстрем, остальные — О. В. Твороговым. Гомилии приводятся по алфавиту инципитов. Даются ссылки на рукописи, а также (по возможности) на издания, каталоги, издания греч. текста и его рус. перевода. Приятно также видеть — все еще не слишком привычные для изданий по славистике — ссылки на *Repertorium pseudochrysostomicum* I. A. de Aldama, *BHG* и *CPG* (хотя иногда ссылки на *CPG* «исчезают» там, где их, казалось бы, не может не быть, — коль скоро греч. оригинал указывается по изд. *PG*! Одной, но не единственной из «жертв» подобных случаев стала как раз беседа *Об иссохшей*

смоковнице CPG 4588 = № 274, с. 95, по рецензируемому каталогу). Существенным дефектом нового каталога нужно считать его «славяноцентризм». По славянским инципитам и по указателям славянских рукописей в каталоге легко найти славянский текст, но обратная процедура — поиск сведений о славянской версии уже известного греческого оригинала — весьма затруднительна. Между тем, такой поиск могла бы заметно облегчить столь простая вещь, как хотя бы список гомилий по номерам CPG (я уж не говорю о списке греческих инципитов, который бы тоже совсем не помешал). Этот недостаток можно будет восполнить, например, при готовящемся переиздании CPG. Вышедший в 1998 г. *Supplementum CPG*<sup>1</sup> теперь все равно придется переделывать в области славянских версий «Хризостомики» (и это может только радовать!). «Славяноцентризм» проявляется также в полном забвении о существовании восточных версий — в том числе, и таких произведений славянской «Хризостомики», которые могли быть утрачены в греческом оригинале. Очевидно, поиски греческих оригиналов для славянских версий через восточные репертуары «Хризостомики» — дело будущего, но уже и сейчас нельзя забывать, что переводные славянские литературы суть не более и не менее чем *вещания и глаголы* византийских авторов, *изшедшие во всю землю и в концы вселенныя* (Пс. 18, 5). Славянские *концы* этой *вселенныя*, иначе называемой византийской культурной *икуменой*, суть такие же части единого целого, как какие-нибудь арабские, и забывать об этом особенно нелепо, когда мы рассматриваем историю текстов «общевизантийского» значения. Но недостатки недостатками, а дело сделано, и дело очень большое: у нас теперь есть навигатор для плаванья по водам *великаго и пространнаго моря* (Пс. 103, 25) славянской «Хризостомики».

2. Книга Д. В. Провербио оказывается, немного вопреки своему названию, также репертуаром «Хризостомики» — на сей раз, эфиопской. Впрочем, знаменитая беседа *Об иссохшей смоковнице* (CPG 4588)<sup>2</sup> занимает в ней вполне достойное положение: издана критически одна из (пяти известных) редакций арабской версии (ArC — мелькитско-александрийская; с. 123–140: текст; с. 141–152: пер.), за которым следует

---

<sup>1</sup> Clavis Patrum Graecorum. Supplementum / Cura e studio M. GEERARD et J. NORET, adiuvantibus F. GLORIE et J. DESMET (Turnhout, 1998) (Corpus Christianorum).

<sup>2</sup> Перечисляя все версии этой гомилии, автор упоминает и славянскую, но только лишь древнейшую из известных редакций, в составе *Супрасльского сборника* (который он цитирует по старому изданию Северьянова: с. 55). Новое изд. того же сборника (Й. Займова и М. Капальдо, 1982), наконец-то, «расписано» в *Supplementum CPG* 1998 г. (см. предыдущее прим.). Но гораздо более полный список славянских редакций и рукописей может быть найден в каталоге Гранстрем-Творогова-Валевичуса.

критический текст эфиопской версии параллельно с текстом другой арабской редакции (ArD — маронитского происхождения, но прошедшей через сиро-яковитскую среду) (с. 159–188) с последующим параллельным переводом обеих версий, эфиопской и арабской, и с подробным обсуждением разночтений их между собой и относительно греческого (с. 189–242); далее следуют приложения: стемма всех редакций всех восточных версий CPG 4588 (с. 243), аппарат разночтений к греческому тексту в изд. PG 59, 585–590 (с. 244–273; таким образом, теперь у нас есть и критическое издание греч. оригинала, причем, сделанное с учетом восточных версий), издание сирийской версии в сопоставлении с чтениями греческих рукописей (с. 274–283). Столь детальное исследование судьбы текста одной проповеди было выполнено автором на гораздо более широком фоне. Одним из важнейших результатов работы следует считать составленный автором «Un primo regesto della tradizione omiletica etiopica *sub nomine Chrysostomi*» (с. 59–90), где систематически указываются и арабские рукописи соответствующих произведений, а также очень часто сирийские и иногда — коптские и нубийские. Указатель снабжен арабским и эфиопским инципитариями, а также списком гомилий по CPG. Кроме того, автором сделаны важные выводы относительно происхождения — ግብረ: ለጥጥት: (*Последование страстей* — сборник литургических текстов, паримий и уставных чтений на Страстную седмицу), единственного типа сборника, в котором находится эфиопский текст CPG 4588, и в котором он приходится на страстной понедельник — точно так же, как в византийско-славянской гомилетической традиции (сходство распространяется также на великий вторник и великую среду — CPG 4580, *На десять дев*, и CPG 4654, *На «Отче, аще возможно есть»*, соответственно). После обзора состава чтений от Лазаревой субботы до Недели Пасхи согласно греческим, арабо-мелькитским, арабо-коптским, арабо-яковитским гомилиариям (с. 94–99) делаются выводы относительно происхождения собственного гомилиария ግብረ: ለጥጥት: (с. 99–105). Согласно автору, эфиопский сборник сложился на основе копто-арабского лекционария Страстной седмицы, в который Петр, епископ Бахнесский (1273—1320), уже успел внести гомилетический материал; этот материал был дополнен на эфиопской почве (и, разумеется, в переводе на эфиопский) уже в начале XIV в. (с. 103). Дополнения, в числе которых и CPG 4588, происходят из арабского сборника, представлявшего исконно сиро-яковитскую (но арабоязычную) традицию, однако, уже трансформированного в сиро-мелькитской (опять-таки, арабоязычной) среде. В Египте XIII—XIV вв. эта традиция противостояла другой арабоязычной традиции (в которой также имелся перевод CPG 4588) — мелькито-александрийской, уже успевшей достигнуть большого влияния и в среде коптов-монофизитов. Автор связывает появление эфиопского перевода с каким-либо монашеским центром, где

сиро-яковитское влияние превалировало над собственно коптским. Поэтому он отдает предпочтение знаменитому нитрийскому монастырю Дейр эс-Сурьяни («Монастырь сирийцев») перед таким, например, центром, как Анба Мака́р (известным своей ролью в формировании коптского лекционария на Страстную седмицу). Но это не более, чем гипотеза. Так, автор не может исключать и иерусалимского происхождения эфиопского перевода гомилии (с. 106–108). По мнению автора настоящих строк, все подобные предположения можно принимать только как гипотезы самого первичного характера: мы не только почти ничего еще не знаем о путях проникновения мелькитских влияний в Эфиопию, но даже весьма плохо себе представляем «расклад сил» в Египте XII–XIV вв., где во взаимной конкуренции сошлись четыре разных культурных традиции: собственно коптская, александрийско-мелькитская, сиро-яковитская и, в меньшей степени, армянская. Три первых были вполне арабоязычными, и сейчас трудно сказать, которая из двух монофизитских традиций, коптская или сирийская, подверглась мелькитскому влиянию в большей степени. Но уже сейчас ясно, что такие исследования, как настоящая книга Д. В. Провербио, делают существенный шаг к распутыванию этого сложнейшего узла культурных и конфессиональных традиций<sup>3</sup>.

В. М. Лурье

**Nina GARSOÏAN, L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient (Lovanii: in Aedibus Peeters, 1999) LXXI–631 pp. et deux cartes (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 574 / Subsidia, tomus 100).**

Sous un titre qui fait l'équilibre avec le «Grand schisme d'Occident», la matière ici traitée va des origines de l'Église Arménienne jusqu'au seuil du VIII<sup>ème</sup> siècle. Il ne s'agit cependant pas complètement d'un schisme pro-

---

<sup>3</sup> Позволю себе еще одно совсем малое замечание. Автор форсирует возможности современной компьютерной техники с ее обилием всевозможных шрифтов, так что даже имена собственные приводит в свойственной им графике (арабской, эфиопской, даже армянской и русской). Едва ли это удобно для всех его читателей, и, самое главное, — нельзя не сказать, что технический прогресс не имеет обратной стороны: при большом обилии восточных шрифтов у автора не появляется специального корректора, и потому опечатки, особенно в арабских словах, не столь уж редки... Кроме того, при ссылках на русскоязычные работы у него смешиваются элементы старой и новой орфографии. Мне кажется, что для имен собственных лучше было бы пользоваться латинскими транслитерациями.

prement dit, puisqu'il est provoqué d'abord par les dissensions doctrinales qui affectent toute l'Église en Orient, alors que le grand schisme d'Occident concerne essentiellement la division à l'intérieur de la légitimité hiérarchique. Cet aspect est toutefois également présent dans l'histoire de l'Église arménienne, et qui plus est, la thèse de l'exposé est que les positions doctrinales anti-chalcédoniennes n'ont affecté formellement les ruptures qu'à une date assez tardive au début du VII<sup>e</sup> siècle, en sorte que la division relève véritablement davantage du schisme que de l'hérésie, et cette circonstance contribue à justifier le titre de l'ouvrage. Celui-ci comporte deux parties, un exposé historique fortement appuyé sur les sources (p. 1–409), et une traduction annotée d'une série de documents arméniens et d'un document syriaque (p. 511–583), le tout couronné par quatre index, prosopographique, toponymique, analytique et une liste des termes techniques arméniens (p. 584–631). Telle est l'architecture externe de ce monument dont le lecteur est invité à parcourir les galeries, les jardins, la bibliothèque et surtout les opinions de ses habitants.

Six grands chapitres se partagent les quatre siècles d'histoire arménienne de 300 à 700, encombrés de revirements politiques et de volte-face théologique, en Occident grec depuis le concile de Nicée jusqu'au concile de 680, à peine évoqué en fin de parcours p. 399. 43 pages suffisent à dresser *Le cadre historique et les antécédents de la crise*, *Les crises et la transformation du Ve siècle* en occupent 90, *La menace Perse* 106, *La menace byzantine* 42, *L'éclatement de l'unité transcaucasienne* 72, et *Le Repli vers une Église nationale* 45. Ces étapes sont marquées d'abord par la dualité des traditions du Sud et du Nord dès le début avec la dynastie épiscopale des Grégorides au Nord, et celles des Albanides au Sud; ensuite les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine et leur impact au concile de Dwin de 506, le plus gros exposé touche le concile de Dwin du 21 mars 555, la menace perse étant complètement identifiée avec les émigrés arméniens nestoriens issus de l'église Perse, définitivement nestorienne depuis le concile de Beth Lapat en 484; ensuite la double conquête de l'empereur Maurice en 591 et celle d'Héraclius en 632 menacent l'identité arménienne réduite au siège de Dwin; alors l'éclatement est constitué par la rupture entre la hiérarchie arménienne de Dwin et l'évêque, puis le Catholicos de Géorgie Kwirion, où pour la première fois en 607 le concile de Chalcédoine est nommément rejeté; enfin le repli de l'Église nationale est marqué surtout par la stabilisation de l'Église par Komitas et l'éviction du catholicos Nersès III le Constructeur, (dont le chef d'oeuvre, la rotonde de Zouartnots, est de fait resté inachevé).

Tout au long de ce large exposé, la position à l'égard du concile de Chalcédoine est le point de mire de l'argumentation. Dans le premier chapitre, on souligne les effets des conquêtes Perses de Sahrpūr II après la défaite de Julien l'Apostat en 363: l'histoire de «Fauste de Byzance», ou mieux, comme l'a défendu l'auteur dans un gros livre précédent, les «*Commentaires historiques*»

attribués à un certain Fauste, écrivent à ce propos «Les captifs furent pris et placés, certains dans l'Asorestān, et les autres dans le Xužastān», p. 31. Or, avant le concile d'Ephèse, l'Arménie, d'ailleurs encore dénuée d'un alphabet propre, se trouvait entièrement sous l'influence de l'école d'Antioche. L'auteur évite judicieusement de prendre l'histoire d'*Agathange* pour un récit historique. Cependant, à la p. 34, nous nous demandons si «l'adoptionisme» impliqué par les lectures sur le baptême du Christ durant la liturgie de la Nativité, est nécessairement à mettre en rapport avec le nestorianisme des Arméniens avant et après l'exil au Xužastān. Nous avons pour douter de cela deux raisons: en premier lieu, une note de Théodore le Lecteur sur les réformes de Pierre le Foulon à Antioche correspond de très près aux réformes introduites à la même époque par Cyrus d'Édesse selon la chronique de Zuqnīn (dite de Josué le Stylite): il y est dit explicitement que Cyrus d'une part, et Pierre le Foulon de l'autre, ont introduit pour la première fois le rite du myrrhon et de l'huile dans la liturgie. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'on en retrouve les traces en syriaque et en arménien, sans devoir passer pour cela par le Xužastān. Les deux évêques commencent leur épiscopat en 471, bien que Pierre le Foulon n'ait pas été approuvé par l'empereur Léon, mais il est revenu après cela deux fois sur le trône d'Antioche où il est décédé en 488. En second lieu la coïncidence de l'Épiphanie et de la Nativité est un des chevaux de bataille de ce que, du moins du point de vue historique, on peut appeler «le monophysisme arménien». La chose est si ancrée dans la tradition arménienne, que lorsque le patriarche Yovhannes Odznetsi fera l'union avec l'église syrienne en 729, il n'adoptera cependant pas l'usage des syriens qui célébraient séparément l'Épiphanie et la Noël.

L'histoire, très délicate à interpréter, du rôle des diverses délégations qui servirent d'intermédiaire entre saint Sahak et Proclus d'une part, et entre le même et Édesse d'autre part, est traitée avec toute la finesse nécessaire en pareil contexte, évitant de se rallier à des solutions simplistes, et distinguant autant de délégations qu'il est nécessaire pour justifier les fragments qui en parlent, même tardivement chez les latins dans la lettre d'Innocent de Maronie et dans le Bréviaire de Liberatus de Carthage. De toute évidence, Sahak a connu une évolution parallèle à celle de Rabbula d'Édesse, et la nécessité de revoir les premières traductions patristiques afin d'en éliminer les traces de Théodore de Mopsueste affleure dans de nombreux textes arméniens. Mais surtout, N. G. observe avec perspicacité les liens politiques qui entravent l'activité des évêques arméniens. Des anti-évêques apparaissent au sud, appuyés par l'Iran, et Sahak doit terminer ses jours dans le Bagrevand sans recevoir de successeur avec le titre de patriarche. P. 125, note 261, N. G. s'appuie sur une étude de Ter-Minaseanc' selon laquelle le catholicos Giwt de Vanand aurait eu affaire à trois moines hérétiques venant d'Antioche dans le village d'Awšin (et non Acošin *l. c.*) et déclarant «que Marie n'était pas la Mère de Dieu et que la Croix n'était pas la Croix de Dieu». N. G. cite alors la

lettre de Giwt (p. 100 dans l'édition de 1833), mais dans ces quinze lignes publiées, cette affirmation ne se lit pas. Il faut pour la trouver se référer aux huit manuscrits cités par Ter-Minaseanc', l. c. note 32, qui présentent vraisemblablement un texte plus complet. La présence de la Croix dans cet extrait montre qu'il s'agit des agitations théologiques sanglantes dans l'Antioche des années 470, ce qui ne dépare pas les dates habituelles 461—478 données pour le catholicossat de Giwt. P. 105, note 203, nous n'avons jamais pensé que Yovhannes Ōjnec'i ait composé la liste des conciles qu'il utilise. Ces listes existaient déjà depuis plusieurs décennies. Il les a simplement utilisées.

Dans la partie centrale de l'exposé, il s'agit du premier concile de Dwin: l'importance de Siméon de Beth-Aršām a été si bien ressentie, que l'auteur n'a pas hésité à traduire intégralement du syriaque la fameuse lettre sur l'école de Nisibe, où les exilés d'Édesse sont stigmatisés pour leur nestorianisme militant qui devait les porter jusqu'en Asie centrale (p. 450—456). Siméon, personnage très international, a joué également un grand rôle dans la persécution des martyrs de Nedžrān presque en Arabie du Sud. Dans la lettre de Jean le Nicéote, citée *Manifeste* p. 141, note 27, nous n'avons guère l'espace pour un commentaire plus complet sur les circonstances historiques. Nous en avons donné une description plus large dans une communication que l'auteur n'a vraisemblablement pas encore pu atteindre au moment de mettre la dernière main à son exposé: *Les trois formes de l'Antichalcédonisme de 451 à 553 et ses répercussions dans le Caucase* dans: D. E. AFINOGENOV, A. V. MURAVJEV, *Традиции и наследие Христианского Востока* (Moscou, 1996) 382—398. Nous sommes en effet particulièrement sensible au fait que c'est en 505 que Jean le Nicéote, archevêque d'Alexandrie, décida de jeter sur la table ses convictions antichalcédoniennes. N. G. observe qu'il s'agit là «d'expressions dogmatiques privées sans aucune portée officielle», et amalgamant cette lettre avec d'autres documents, elle ajoute que ces expressions «pourraient donc tout au plus servir d'indication de sentiments anti-chalcédoniens en Persarménie à cette époque». Nous croyons au contraire que Siméon de Beth-Aršām est passé par l'Égypte lors de ses voyages qui l'amènèrent probablement jusqu'à Nedžrān, où Philoxène ordonna les premiers évêques, et qu'au retour il alla également en Arménie, porteur de la lettre de Jean le Nicéote, qui témoigne exactement des mêmes réticences sur Chalcédoine que le premier concile de Dwin. Jean de Nikiou attendit un acte officiel de l'empereur Anastase avant de se déclarer ouvertement anti-chalcédonien. Tel était le respect qu'il portait à l'hénotique, que le plus ardent adversaire de Chalcédoine a dû attendre Sévère d'Antioche en 512 pour se déclarer tel. Attendrait-on dès lors pour le concile de Dwin en 506 un anathème explicite contre Chalcédoine? Cela est exclu d'avance, sans recourir aux émigrés du Xužastān, qui d'ailleurs ne sont pas nommés à cette époque. Nous sommes entièrement d'accord sur l'inutilité de postuler en 506 la présence des évêques géorgiens à ce concile hénoticien, comme le dit explicitement la lettre syriaque citée p.



162, note 81. Plus compliquée est la situation du deuxième concile de Dwin. Ici encore, p. 144, la *Narratio de Rebus Armeniae* 71–73 est considérée comme souffrant d’«un manque de précision» qui attribue à ce concile «toutes les activités et les innovations qui marquèrent l’Église à cette époque», y compris le refus de Chalcédoine. Ici, N. G. donne le parallèle du «Colophon» du II<sup>e</sup> concile de Dwin, découvert et publié par P. Ananian en 1957, qu’elle traduit d’ailleurs in-extenso p. 481–483 en lui déniait toute valeur officielle. P. 145, note 39, N. G. écrit : «Nous ne pouvons partager l’opinion de Garitte, *Narratio*, p. 380–382 : que son histoire du concile de Dwin est confirmée en tout point par les documents officiels contemporains qui nous ont été rendus par le Livre des lettres. «Nous avouons ne suivre ici l’auteur que sur un point : l’absence de la mention explicite du Concile de Chalcédoine dans le texte du “Pacte d’Union” de 555». Mais il y a pour cela deux raisons : l’une est éminemment mise en lumière par toute la démonstration de N. G. : les Xužiks qui célébraient à Dwin étaient d’obédience nestorienne. Pour eux, la question de chalcédoine ne se posait même pas. L’autre raison, nettement étouffée dans l’exposé sur la «menace persane», est le julianisme incontestable d’Abdishō de Sarepta, l’instigateur de la réforme de Nersès II. Sévère d’Antioche, qui lui-même condamnait Chalcédoine, pouvait paraître jouir d’une approbation implicite si on condamnait Chalcédoine explicitement. Justinien lui-même, qui n’a certes pas abandonné Chalcédoine, n’a-t-il pas à la fin de sa vie opté pour l’Aphthartodocétisme ? En outre Abdishō n’aurait eu aucune raison de se laisser ordonner par l’Église syrienne dont il était le plus proche s’il n’avait pas été julianiste. C’est essentiellement dans cette partie de l’église de Jacques Baradée que les enjeux sont compréhensibles. Et si Abdishō avait été un Xužik repent, il ne se serait certainement pas adressé aux Arméniens pour légitimer son ordination, mais bien à ses confrères syriens de l’ouest. Ainsi de fait, par un chassé-croisé paradoxal, le julianisme fait partie de la menace persane, alors qu’il n’a jamais franchi les frontières de la Perse, sinon peut-être par la chrétienté de Nedžrān, mais pas par le Xužastān nestorien. Au moment d’aborder, dans la menace byzantine, la lettre de Jean IV de Jérusalem aux évêques d’Aḡuank’ (p. 249 et 260), qui est le meilleur parallèle à la *Narratio*, N. G. la qualifie de «passablement incohérente et contradictoire». Nous ne saurions lire la confirmation mutuelle des deux documents dans ce sens. D’Abdishō, l’auteur ne retient que la condamnation des Nestoriens, laquelle, évidemment, se retrouve aussi dans la troisième lettre d’Abdishō, mais n’en constitue pas la pointe anti-sévérienne. Au moment d’aborder l’éclatement de l’union transcaucasienne, les documents sont plus cohérents et plus nombreux. Disons tout de suite que dans leur traduction en appendice, N. G. y adjoint très justement, à l’instar de la deuxième édition du Livre des Lettres par N. Bogharian, les deux lettres initiales préservées par Uxtanès au 10<sup>e</sup> siècle. Il nous semble cependant paradoxal d’enregistrer la «défection» des Églises d’Aghouanie et de Siounie, en face des tentatives de Movsēs II,

de Vrthanès Khertogh et d'Abraham de se rallier des églises qui n'ont déjà pas été ralliées en 555. Elles sont simplement demeurées en dehors de la sphère d'influence de Nersès II, et n'ont pas de raison, sous Héraclius, de se joindre spontanément au catholicossat unique de Dwin après la mort de Jean de Bagaran. Plus étonnante encore est l'inexistence de la Géorgie avant Kiwrion, qui, comme le montre fort bien N. G., était évêque des marches arméno-géorgiennes avant de devenir catholicos de Mtskhetha. Le conflit doctrinal avec l'Église arménienne ne provient pas de l'inexistence d'une église géorgienne chalcédonienne avant Kiwrion. Le personnage de Vakhtang Gorgasali est réduit à une marionnette de légende médiévale du Xe siècle par les soins de B. Martin-Hissard, seule référence pour situer le personnage p. 314, note 78, avec les conséquences concernant l'Egrisi et la Lazique p. 317, note 86. Ce nous est un étonnement de noter cette autorité après que B. Martin-Hissard, au colloque de Spolète en avril 1995, ait concédé de vive voix que la signification de sa Vie n'est pas sans portée pour l'histoire du Ve siècle géorgien. Le texte de mon argumentation et son intervention orale ont paru à Spolète en 1996. Je me bornerai ici à signaler en outre le texte de la Passion de Grégoire le Thaumaturge, maintenant paru dans *Le Muséon* t. 112 (1999), p. 129–185, et qui est un monument de la spiritualité sous l'empereur Zénon. Nous lisons autrement l'assertion p. 322 tirée de la Réponse d'Abraham à l'appel du marzpan entre 607 et 609: «Nos pères et les vôtres étaient unis, puisque saint Grégoire avait établi la foi orthodoxe qu'il avait apprise à Jérusalem et qu'il avait confirmé la même», ainsi que l'adhésion à la foi de Jérusalem chez Kiwrion (p. 335). Nous pensons qu'il s'agit d'abord de Grégoire le Thaumaturge, et que la phrase le confond dans un second moment avec Grégoire l'Illuminateur. Quand à la foi de Jérusalem, elle témoigne du calendrier liturgique hiérosolymitain qui eu cours dans le Caucase dès le Ve siècle, et auquel Grégoire le Thaumaturge contribua en ouvrant l'année liturgique par trois homélies mariales, conservé le mieux dans l'antique Mravalthavi géorgien, mais aussi dans le Čarentir arménien, avec des traces en syriaques et en grec, car sous le régime de l'Hénotikon de Zénon, l'unité ecclésiastique de Byzance incluait effectivement l'Égypte, l'Arménie et la Géorgie. Il n'y a donc pas lieu de se poser la question d'une éventuelle adhésion à l'hénotique en 491 (p. 159–164), mais à se reposer la question de la signification de la «fuite» de Vakhtang en Egrisi chez Lazare de Pharbe. C'est là que débute une divergence d'orientation entre Géorgiens et Arméniens. L'unité sous Grégoire le Thaumaturge (ou de Nazianze avec lequel il est confondu), garant d'une orthodoxie de Jérusalem, est entièrement compréhensible par les sources géorgiennes. Dans une tradition où les sources sont toutes manipulées, le document qui fait foi n'est pas aisé à établir. Si le premier concile de Dwin ne réunissait pas les évêques géorgiens cités seulement dans la correspondance du VIIe siècle, on peut se demander si un concile antérieur, et pourquoi pas en 491, n'aurait pas créé cet union don Abraham garde le souvenir. Mais

peut-être faut-il, seulement à cause de leur absence dans la lettre de Babgēn, postuler un concile antérieur à la fuite de Vakhtang vers la Grèce et l'Egrisi. En tous cas, les églises de Mtskhetha, de Bolnisi et de Bodbe témoignent de l'activité de Vakhtang dans toute la Géorgie, et cette activité est celle du régime hénotique avant Anastase et Sévère d'Antioche. On peut croire de fait, que Siméon de Beth-Arsām n'a pu atteindre la Géorgie dans son zèle missionnaire qui a touché l'Arabie et l'Arménie. Il est encore un point d'importance à souligner: N. G. apporte pour preuve de l'activité des Xužik jusqu'en Géorgie, la fameuse lettre du Pape Grégoire le Grand adressée à Kwirion, où les «Nestoriens» jouent un rôle primordial (p. 329). Nous ne pensons pas pour autant qu'il faille faire appel ici à une influence directe de la Perse, comme ce fut le cas en 555 à l'occasion de l'érection du martyrium du mazdéen converti Manačir à Dwin. Il suffit de lire les deux homélies géorgiennes préservées sous le nom de Nino pour constater un vocabulaire théologique en concordance parfaite avec l'école d'Antioche. En ce qui concerne la lettre de Salomon de Makenots (p. 288 [corriger «Syméon» dans le texte]), nous n'avons pas changé d'avis à la lecture de l'argumentation proposée. Ce texte vers 735 cite les conciles de Constantinople et de Theodosiopolis, donc 572 et 633. Le texte du Pseudo-Denys est cité chez les Arméniens bien avant la traduction de Stéphane de Siounie. Au surplus, ce n'est pas du côté arménien qu'intervient l'argument hiérarchique, mais du côté grec, et en connexion avec les vieux textes de Marutha de Maypherqat. Le refus d'enregistrer ces témoignages parce que ces discussions n'interviennent pas dans les textes contemporains supposerait que nous avons en mains tous les textes de 555 à 607, chose hautement improbable. Enfin, le développement de l'Église géorgienne était dès le Ve siècle assez grand pour chercher là un élément de structure hiérarchique, que Kwirion n'a pas agréé, face à la demande des Grecs, mais non nécessairement de suite en 607.

Nous terminons ici la revue de ces quelques points qui nous paraissent contestables. Il serait possible d'en évoquer d'autres. Principalement, la littérature théologique précédant Jean d'Odzun est copieuse, et elle enregistre toujours le concile de Manazkert comme le moment où le concile de Chalcédoine est enfin condamné, après l'errance de six catholicos depuis Esdras jusqu'à Anastase. Ceci implique évidemment la condamnation du Concile avant Ezdras en 632. S'agirait-il uniquement de celle par les soins d'Abraham en 607? Il est en tout cas remarquable que l'acceptation explicite de Chalcédoine pendant cette période a produit la littérature aphthartodocète la plus extrême, que l'interprétation monothélite de Chalcédoine laissait entériner.

Il serait très injuste de ne pas terminer en soulignant la maniabilité et la clarté de l'exposé et de ses quatre index. Rien de comparable n'a jamais paru jusqu'ici. On peut presque estimer que toute la *Narratio de Rebus Armeniae* est reproduite en notes, et il y en a dix fois plus en arménien. Nous recevons avec gratitude les petites remarques sur la traduction du «Pacte d'union» que

nous avions faite jadis, et où nous avions à cette époque manqué à utiliser l'analyse de Fauste = Commentaires Historiques, et celle de l'ouvrage sur les Pauliciens, qui à l'époque où nous devons nous adapter aux bibliothèques allemandes, nous avaient échappé. C'est par le t. 3 d'Adjarian, *Ařmatakan Bařaran*<sup>2</sup>, p. 239, que nous avons été amenés à traduire *mařaz* par «trésorier» (p. 478, note 26). Il est évident que c'était là manquer la valeur institutionnelle et héréditaire du titre, dont la fonction reste obscure. On remarquera, — là encore il s'agit d'un bien menu détail — que la longue présence de l'auteur en terre anglophone a laissé des traces: j'épingle au hasard: *suivit* pour *suivi*, p. 308, note 68, dernier §; *pontifs* pour *pontifes* p. 289, note 6e ligne du bas; *familaire* pour *familière* p. 218, ligne 17; *inimité* pour *inimitié*, 2 fois p. 112, lignes 6 et dans la citation; plus d'une fois aussi l'infinif se confond avec le participe passé: p. 142, note, 1ère ligne en français, *remonté* pour *remonter*, etc. Ces vétilles et ces coquilles ne sont, eu égard aux proportions considérables du volume, que bien peu de choses.

On n'insistera jamais trop sur le fait que plus de cinquante documents sont soigneusement traduits dans l'Appendice, et que personne n'a jamais traité avec une telle ampleur documentaire un sujet d'une complexité redoutable. Comme livre de référence, *le grand schisme d'Orient* s'impose autant qu'une encyclopédie des thèmes en présence. A la différence d'un dictionnaire, la rédaction s'en lit toujours avec plaisir. Nul doute que le livre contribuera à une meilleure compréhension de l'histoire du christianisme oriental.

Michel van Esbroeck

**Ross Shepard KRAEMER, *When Aseneth Met Joseph, A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and His Egyptian Wife, Reconsidered* (New York—Oxford: Oxford University Press, 1998) xviii, 365 p.**

L'étude très fouillée de R. S. Kraemer ne connaît pas encore le volume de CHRISTOPH BURCHARD, *Gesammelte Studien zu Joseph & Aseneth* (Leiden—New York—Köln: E. J. Brill, 1996) xxiii, 463 p., bien qu'il soit évidemment familier des nombreuses publications de C. Burchard dont les plus importantes ont été reproduites dans ce dernier recueil. Le corps du livre de Kraemer est une analyse minutieuse du contenu de cet écrit si difficile à classer dans la littérature intertestamentaire: *The Construction of Aseneth out of Traditional Elements and Techniques* (p. 19–221). Le titre même de cette bonne étude montre déjà une certaine tendance à réduire la portée du livre à des schèmes connus. La partie la plus neuve est, nous semble-t-il, le recours considérable

aux textes de la mystique juive des *Hekhalots* si bien remis dans le cours de la culture universelle par Gershom Sholem. Mais c'est dans la deuxième partie *Relocating Aseneth* (p. 225–321) que l'auteur justifie pleinement l'adjectif «Reconsidered» employé à la fin du titre de sa monographie. R. S. Kraemer y traite de la date, de l'auteur et de la provenance de ce texte. Disons de suite que la nouvelle appréciation proposée consiste à souligner systématiquement tout ce qui est incertain — même si pour un chercheur qualifié la question n'est plus incertaine — pour aboutir à des conclusions proches de celles de son premier éditeur Batiffol: une oeuvre chrétienne somme toute tardive, dont la date est impossible à fixer. Lorsque l'auteur traite de la *Peregrinatio Egeriae*, jusqu'à la fin du livre, la date en est «à la fin du quatrième ou au début du cinquième siècle», alors que les quatre années ont été identifiées de 481 à 484 avec une précision remarquable par P. Devos, que l'auteur cite mais dont il néglige de réfuter les arguments afin de laisser libre cours au scepticisme de l'érudit. Tout aussi étonnante est la date du codex sinaïtique syriaque 30 écrit «in the late eight century» (p. 236), alors que H. Husmann, dans *Ostkirchliche Studien*, t. 24, 1975, p. 298) a établi avec toute l'acribie souhaitable que ce codex est daté de l'an 708 de notre ère. Mais le flou entourant la donnée est destiné à soutenir un scepticisme encore plus grand sur l'absence des vies de Barbara et Irène dans ce manuscrit. C'est oublier que les exemplaires plus anciens de la littérature hagiographique ne sont plus guère accessibles qu'en fragments de papyrus, la masse des textes disparus augmentant dramatiquement en amont du VIII<sup>e</sup> siècle.

Se basant exclusivement sur un compte-rendu de Philonenko, que j'avais publié en 1968 dans les *Analecta Bollandiana*, t. 86, p. 404–410, R. Sh. Kraemer aux p. 236–237 et notes afférentes, considère au préalable mes arguments comme «intriguing», pour se livrer ensuite à un jeu de massacre sur des détails destinés à insinuer le mal-fondé de mon argumentation. M. Philonenko, auquel je suis, autant que l'auteur, largement redevable, me dit R. S. Kraemer, aurait signalé note p. 15, note 7, une référence à Lemm que je n'aurais pas remarqué. La référence correcte, non repérée par Kraemer, en est: Oscar von Lemm. *Koptische Miscellen I–CXLVIII, Unveränderter Nachdruck der 1907–1915 im «Bulletin de l'Académie de St. Pétersbourg» erschienenen Stücke, herausgegeben von Peter Nagel, Leipzig 1972, p. 3–4, et la note datée de 1907. Je me suis alors référé au Catalogue de Crum n°271 du Catalogue, fragment Or. n° 20136 de la British Library, où il y a le deuxième fragment donnant le nom de Dina, fragment que M. Philonenko n'avait pas employé. Je ne considère pas nécessairement «tefšeere» comme Aseneth. Il me suffit de voir que Dina appartient au même texte où se trouve mentionnée Aseneth, et qu'il y a la mention d'un «lieu», à rapprocher de la *Peregrinatio Egeriae*. Mais il y a plus. Comment peut-on jeter le scepticisme sur la succession des légendes, lorsqu'on prend en considération les histoires destinées à fournir un prototype de la conversion, et dont l'exemplaire le mieux*

datable est l'histoire de sainte Sophie de Jérusalem, dans la ligne directe de la première protestation contre le concile de Chalcedoine à Jérusalem. Je suis en effet très loin de m'être arrêté à un compte-rendu en 1968! Que R. S. Kraemer consulte par exemple *Le saint comme symbole*, dans S. Hackel, *The Byzantine Saint*, Chester 1981, p. 128–140, ou encore *Die Legenden in der Geschichtsschreibung*, dans *Georgien im Spiegel seiner Kultur und Geschichte*, ed. Br. Schrader und Th. Ahbe, Berlin 1998, p. 84–87. Pour résumer fortement ce que je pense, je crois qu'on est, dans le cas de Joseph et Aséneth, devant une sorte de Halakha. Faut-il accepter des non-juives comme épouses? Oui, si elles se convertissent, dit la légende grecque sans rien reléguer des attributs du paganisme antérieur dans le récit. Non, dit le Midrash hébreu sur Dinah mère d'Aseneth, portée par l'aigle sur l'autel d'Hiérapolis. La question se repose en régime chrétien: un païen doit-il passer par le judaïsme pour devenir chrétien? Sur le fond du modèle d'Aseneth et de Joseph, la réponse est non, car le même midrash fait passer directement du paganisme au christianisme: la barbare devient chrétienne, les noms Barbara et Christine l'ont préservé; et la symbolique cosmique antérieure du temple païen abandonné est pareillement présente dans les deux légendes. Cette symbolique de la conversion culmine dans la légende d'Irène où le paganisme est identifié au limes en face de Sapor au milieu du quatrième siècle. Le dernier supplice d'Irène la mène dans le tombeau vide de Timothée à Éphèse. Or les reliques de Timothée (faute de trouver celles de Jean) furent placées dans l'église des apôtres à Constantinople en 356. L'idée de raconter l'histoire d'Irène sous Julien l'Apostat, où le martyre devrait être décrit en zone grecque, est absolument exclue. Il n'y a donc que quatre ans disponibles, entre 356 et 361, pour l'éclosion de l'ancienne légende d'Irène. Mais le schème de la jeune fille réservée au parti princier ou aux épousailles avec Dieu lui-même se perpétue dans l'histoire de Sophie de Jérusalem, trouvant après le gîte luxueux de son appartement de Constantinople, par sa conversion à l'antichalcedonisme, les vrais épousailles avec le Christ dans sa cellule de Jérusalem. Le schème demeure appliqué de manière sensiblement égale à travers les divisions internes de la chrétienté au milieu de Ve siècle. Le retour postérieur sur la symbolique originale des trois premières légendes est exclu. Ces quelques réflexions ne touchent pas la riche documentation parallèle rassemblée par Kraemer. Mais nous avons des doutes sérieux à réadmettre la date tardive de la légende dans le sillage de Batiffol.

Michel van Esbroeck

**Языки мира. Кавказские языки (Москва: «Academia», 1999) [Langues du monde. Langues caucasiques (Moscou: Academia, 1999)] 473 p.**

L'Institut de linguistique de l'Académie russe des sciences publie ici, dans la série «Langues du monde» un sixième volume, consacré entièrement aux langues caucasiques — il est vrai qu'il n'en recense pas moins de quarante, même s'il hésite parfois entre la qualification de langue ou de dialecte, en particulier dans le groupe dargan (dargui). Cette publication s'inscrit dans le prolongement d'une tradition que l'on peut considérer comme bien établie: on se souvient sans doute du tome *Иберийско-кавказские языки* de la série *Языки народов СССР* paru en 1967 (712 pages pour 38 langues) et du plus modeste tome III des *Языки Азии и Африки*, consacrant 133 pages à ces mêmes langues en 1979, à l'initiative, cette fois, de l'Institut d'orientalisme, mais souvent avec les mêmes auteurs.

Il s'agit ici, en tout cas, de la plus récente synthèse sur ces langues très anciennes, non rattachées aux grandes familles de langues de l'Europe, de l'Asie ou du monde sémitique. Tous les comparatistes apprécieront dès l'abord une nouveauté appréciable: un schéma commun d'exposition a été imposé aux auteurs (une bonne trentaine): on peut ainsi comparer très rapidement, pour l'ensemble des langues décrites, tel ou tel point jugé intéressant (il y a quarante-neuf paragraphes): phonétique, morphologie, lexique, syntaxe (deux articles seulement: proposition simple, proposition complexe).

On trouvera des nouveautés théoriques: dans les volumes de 1967 et de 1979, les langues nax et les langues du Daguestan étaient — à tort, pensons-nous — attribuées à des familles distinctes. Elles forment ici la famille «nax-daguestanienne». Le terme «caucasique», pour désigner toutes ces langues, remplace l'ancien terme «ibéro-caucasique», qui pouvait faire croire à un lien génétique entre les langues du nord de la chaîne et celles de la famille kartvèle, au sud du Caucase. Tous les auteurs n'ont pas le même point de vue sur les liens génétiques: S. A. Starostin, co-auteur du gros «North Caucasian etymological dictionary» (Moscou, 1994), est convaincu de la parenté génétique des deux familles de langues caucasiques du nord: abxaz-adygué et nax-daguestanienne, p. 75–79. C'était déjà le rêve du prince Troubetskoy et de G. Dumézil, il y a huit décennies, de pouvoir le démontrer. Pour la démonstration, nous avons besoin de descriptions extrêmement précises, à commencer par la phonologie, et l'on sait la richesse des langues caucasiques en ce domaine, pour ne rien dire de la morphologie ni de la syntaxe. Les variétés ou nuances d'approches, selon les auteurs, reflètent bien l'état présent de la recherche en linguistique caucasique.

Après une brève présentation générale, due au regretté G. A. Klimov, chaque famille reçoit une introduction d'ensemble, puis chaque langue est décrite, plus ou moins en détail: 33 pages pour le géorgien, langue qui possè-

de une longue tradition grammaticale, 6 pages pour l'oudi, en moyenne 10 à 15 pages par langue. Chaque article est suivi d'une bibliographie sélective. À la différence du recueil de 1967, il n'est pas fourni ici d'exemple de texte dans chacune des langues.

Le travail a été accompli sous la direction de l'excellente école moscovite de linguistique caucasienne, avec la collaboration de savants des centres abxaz, daguestanais et géorgiens.

Une carte ouvre le volume, une autre le ferme: elles permettent de visualiser l'imbrication des langues kartvèles et caucasiennes du nord, d'une part et des langues du Daguestan, de l'autre. L'oudi a été oublié à Oktomberi (Géorgie) sur la première carte.

Il serait vain de vouloir compléter systématiquement la bibliographie, matière par nature évolutive. Signalons seulement, pour l'utilité des lecteurs, quelques titres récents qui auraient pu figurer. Pour le mégrélien: le tome II des textes mégréliens, éd. K. Danelia-A. Tsanava, Tbilisi 1991; le dictionnaire mégrélien-géorgien de G. Eliava, Martvili-Tbilisi 1997; pour le laze: le Folklore laze de N. Kutelia, Tbilisi 1982; pour le svane, *Svanuri ena* de A. Oniani, Tbilisi 1998. Pour l'abxaz, B. G. Hewitt—Z. K. Khiba, *Abkhaz*, Amsterdam 1979. Pour l'abadzè, le Dictionnaire en cours de publication à Paris (1987—), par C. Paris et N. Batouka. Il faut encore mentionner pour l'ingouche les *Textes populaires ingouš* de M. Jabagi et G. Dumézil, Paris 1935, enfin, pour le tsaxur, W. Schulze, *Tsakhur*, München 1997.

Deux pages sont consacrées par G. A. Klimov à l'albanien du Caucase. Il faut évidemment mentionner la découverte de deux palimpsestes en cette langue, faite par Z. Aleksidzé en novembre 1996 dans le nouveau fond géorgien de la bibliothèque du monastère Sainte-Catherine du Sinaï; les lecteurs ont pu lire un article à ce sujet dans le précédent numéro de *Xristianskij Vostok*.

Comme il a été noté plus haut, ce recueil exprime les tendances nouvelles: on remarque, en particulier, l'attention portée à la structure phonémique des mots, à l'aspect socio-linguistique: sphère d'utilisation de la langue, aux nouvelles catégories d'analyse syntaxique: «anti-passif».

Bien sûr, on pourra toujours discuter un certain nombre d'interprétations. En bacbi, p. 198, 2.2.3., le passage de *d-al'i* à *d-ayl'na-s* doit-il être caractérisé comme «flexion interne» ou comme assimilation régressive, à partir de *\*d-al'ina-s* ?

Il n'en reste pas moins que nous avons en mains, avec ce recueil, une somme maniable, tout à fait à jour, des connaissances actuelles sur ces langues passionnantes, encore insuffisamment connues, en particulier par manque de textes notés, et pour certaines, menacées, que sont les langues du Caucase. Soyons reconnaissants à tous ceux qui, dans les conditions actuelles extrêmement difficiles en Russie et dans le Caucase, se consacrent encore à la recherche en ce domaine.

B. Outtier



**В. М. Лурье, Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте (СПб.: «Алетейя», 2000) 243 с. ISBN 5-89329-282-0.**

В последнее время в отечественной науке появилось несколько работ (книги и статьи)<sup>1</sup>, посвященных древнему монашеству. Рецензируемая книга принадлежит к этому ряду.

Монография, открывающая собой новую серию под названием «Богословская и церковно-историческая библиотека», редактором которой является В. М. Лурье, содержит Исследование (сс. 1–174), Указатель имен (сс. 176–190), Аннотированную библиографию (сс. 191–239) и Резюме на английском языке (сс. 240–241).

«Монашество — это всего лишь образ “достойного сожительства” Отцу и Сыну, то есть, говоря попросту, христианской жизни. И однако, эта жизнь есть *тайнство* — недоступное внешнему, не из Церкви взиравшему уму» (с. 3). — Так начинает В[адим]. М. Лурье свою книгу, сразу же стараясь убедить читателя в том, что его «взирающий из Церкви ум» в состоянии постичь это «тайнство»<sup>2</sup>. Вслед за этим автор пишет, что не ставит «своей задачей обобщить современные научные данные по истории раннего монашества — в смысле фактографии этой истории». «Нас будут интересовать, — продолжает он, — только богословские идеи — и абсолютно все остальное (*sic* — А. Х.), но лишь в пределах, в каких мы будем в состоянии это использовать для лучшего понимания все тех же идей» (с. 4).

Оставляя «фактографию» вне поля внимания, автор несколькими страницами ниже патетически призывает своего читателя<sup>3</sup> пользоваться источниками: «Если мы позволим себе отказаться от “погружения” в

---

<sup>1</sup> См. прежде всего монографию: А. И. Сидоров, Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества (М.: «Православный паломник», 1998) 396 с.

<sup>2</sup> Автор подписывается как «В. М. Лурье — он же иеромонах Григорий Российской Православной (Автономной) Церкви» (с. 174), хотя годом раньше «он же» принадлежал к Русской Православной Церкви Заграницей и подписывался как «чтец Василий Лурье» (см., например, список членов редакционного совета в бюллетене «Вертоградъ» за январь 1999 г.; ср. также ссылку автора на свою работу на с. 91, прим. 170: «В. Lourié...» — означает ли этот инициал Basilios?). Встает вопрос, из какой именно Церкви «взирал ум» автора, когда он исследовал проблему? Если он действительно принадлежит Церкви, то почему прибегает к таким описательным конструкциям, а не подписывается, как это принято, «иеромонах Григорий (Лурье)» или т. п.?

<sup>3</sup> Автор заранее знает о том, какой будет аудитория его будущих читателей: «Мою книгу... станут читать лишь те, кто уже заинтересовался монашеством» (с. 172).

источниковедческую проблематику, то нам не останется ничего, кроме некритического восприятия разногласия выводов (и, пожалуй, фантазий) разных авторов. Вполне отдавая себе отчет, что далеко не для каждого любителя истории монашества (*sic* — А. Х.) именно источниковедение — его любимая стихия, я все же дерзнул бы призвать полюбить и источниковедение» (с. 33). Итак, с одной стороны, мы видим отказ от фактографии, с другой — страстную любовь к источникам.

Научный аппарат и пространная аннотированная библиография, составленная при участии А. Г. Дунаева, — все говорит о том, что книга претендует на то, чтобы быть научным исследованием, однако следующее утверждение автора заставляет читателя отнестись с осторожностью к этой претензии: «Автор научно-популярной или, тем более, научной книги вовсе не обязан задумываться о возможных духовных (не культурных, а именно духовных в аскетическом смысле слова) последствиях чтения своего труда. Но автор-христианин и, тем более, священник — обязан. Поэтому я задумываюсь» (с. 170).

Приятно, конечно, узнать, что В. М. Лурье ставит себе в заслугу то, что он «задумывается», но само по себе противопоставление автора научной книги и «автора-христианина» едва ли можно считать полноценным с точки зрения логики, поскольку автор научной книги может быть христианином и не меньше, чем Лурье, «задумываться»<sup>4</sup> о написанном. Однако о том, что такое наука, наш автор имеет, кажется, весьма смутное представление, и его высказывания о ней можно квалифицировать не иначе как богословствующее кликушество или, в лучшем случае, дилетанство: «Наука — не более, чем инструмент, вроде микроскопа или телескопа, позволяющий увидеть в текстах и фактах то, что невозможно увидеть невооруженным глазом. Она во много раз увеличивает количество доступной информации, но, на уровне богословском, ничего не дает для ее осмысления» (с. 133)...

Итак, подлинное «осмысление» феномена раннего монашества для Лурье может происходить только «на уровне богословском», наука же (так, как понимает ее автор) служит здесь лишь вспомогательным средством. На это утверждение хотелось бы напомнить автору банальную истину: если мы хотим понять подлинное богословие древних (а не вносить в него собственное богословствование), мы должны *беспристраст-*

---

<sup>4</sup> Так, например, В. М. Лурье «задумался» о том, перу какого автора принадлежал *Corpus Masagianum*, но порассуждав немного об этой проблеме, подвел итог: «Как бы то ни было — какой бы Макарий или Симеон или иной отец ни оказался бы автором основной части Корпуса — не подлежит сомнению, что это святоотеческие произведения, внушенные их автору Духом Святым» (с. 41–42).

тно исследовать источники, и только после этого пытаться реконструировать тот мир религиозных представлений, который за ними стоит. Можно спросить у автора, который, конечно, не первый, кто делает «науку служанкой богословия», зачем печатается он в научных изданиях (например, в «Византийском временнике» или в «Христианском Востоке»), зачем стремится он придать своим работам наукообразный вид, зачем обращается он к филологическим работам и пытается их комментировать? Можно задать вопрос и самому себе, а стоит ли писать научную рецензию на книгу, которая, по утверждению автора, основана не на научных посылках? Наверное, стоит, хотя бы для того, чтобы «те, кто уже заинтересовался монашеством» (см. выше прим. 3), не были бы введены в соблазн (вспомним *Мф* 18.6: «а кто соблазнит одного из малых сих...») и не приняли внешнее наукообразие за научное исследование.

Оставляя в стороне вопрос о языке (зачастую довольно невразумительном)<sup>5</sup> этой работы и не имея возможности в короткой рецензии анализировать ее всю, на примере выбранных наудачу некоторых изысканий автора (ограничусь здесь фактографией и оставляю для лучших времен анализ основной идеи книги) посмотрим, насколько глубоко удалось автору «погрузиться в источниковедческую проблематику».

Блаженный Иероним, по словам В. М. Лурье, составил «корпус *Pachomiana latina* — латинских переводов важнейших документов (*жития*, уставы, некоторые послания св. Пахомия<sup>6</sup> и его преемников). В греческих *Житиях* св. Пахомия, редакции которых восходят к утраченным греческим оригиналам латинских переводов блаж. Иеронима, многие важные исторические детали исчезли, да и сами эти поздние редак-

<sup>5</sup> Например: «Монашеское богословие проповедует истину христианства обмирщенному “христианскому” миру — языческой по сути цивилизации, столь же успешно усвоившей внешние нормы христианской жизни, сколь успешно Святые Отцы из языческой философии научились делать добротные обертки для христианских богословских понятий» (с. 4). Вероятно, автор хотел сказать, что-то положительное о Святых Отцах, но выражение «Святые Отцы (с заглавной буквы — А. Х.), делающие добротные обертки», едва ли вызовет у кого-нибудь положительные коннотации. Или: «Коль скоро мы обращаемся к святым отцам (теперь уже с маленькой буквы — А. Х.), то необходимо представлять себе, как это осуществляется технически» (sic! с. 33). «Этот митерик является единственным известным сейчас древним собранием (“древним” — в том смысле, что в него вошли древние материалы; по времени составления оно отнюдь не древнее)» (с. 43, прим. 75). «Об этой своеобразной — эллинистической — природе египетского иудаизма ... часто не учитывают историки монашества» (с. 45, прим. 78) и т. д.

<sup>6</sup> В примечании, которое следует за этим текстом, автор называет Пахомия уже «преподобным» (с. 36, прим. 59); ср. также св. Орсисий и преп. Орсисий (с. 36, прим. 58), св. Антоний и преп. Антоний (с. 34).

ции содержали слишком много противоречий друг другу» (с. 36). Эти рассуждения автора об утраченных греческих оригиналах *Жития* ни на чем не основаны, поскольку на самом деле Иероним перевел только *Правила* Пахомия (точнее, четыре группы монашеских *Правил*), одиннадцать *Посланий* Пахомия, одно *Послание* Феодора и *Завещание* Орсисия, но никогда не переводил (и даже о них не упоминал) *Жития* Пахомия<sup>7</sup>.

Автор пишет, что долгое время ученые располагали только латинскими текстами для этих сочинений, но «в середине XX в. был обнаружен один папирус, содержащий, примерно, половину корпуса посланий св. Пахомия на греческом...», ссылаясь при этом на издание *Квеке* (с. 37, прим. 60). В действительности же нет никакого папируса с греческими *Посланиями*, а есть рукопись на пергамене. Эта рукопись IV в. помимо прочего интересна тем, что в отличие от подавляющего большинства христианских рукописей, которые имеют форму кодекса, представляет собой свиток. Однако подобные детали не интересуют В. М. Лурье (действительно, какая разница, папирус или пергамен, свиток или кодекс, если это не имеет прямого отношения к «богословским идеям»). Так, он пишет о том, что в пахомиевых монастырях «книги в виде свитков хранили в оконных нишах, откуда они не могли скатываться» (с. 52, прим. 93). На примере только что упомянутой рукописи можно видеть, что пахомиане могли пользоваться и свитками, однако эта практика была скорее исключением, поскольку *Правила* говорят всегда о кодексах (codices, см. Pr. 82, 100, 101; ср. также изданную *Квеке* коптскую рукопись VI в. с *Посланиями* Пахомия: кодекс, папирус, 4 листа, о которых В. М. Лурье говорит «небольшие фрагменты коптских оригиналов»). Хранили книги не «в оконных нишах» (странное место хранения), а в стенных, которые представляли собой скорее шкафчик (fenestra у Иеронима следует понимать как «окошко в стене», см. пояснение самого Иеронима в Pr. 101: in fenestra id est in risco parietis, т. е. выемка в стене<sup>8</sup>), из которого кодекс едва ли «мог скатиться».

«Коптские *Жития* св. Пахомия и его же *Правила*, — продолжает В. М. Лурье, — ...дошли на двух диалектах коптского языка — саидском и бохайрском — причем по несколько редакций на каждом из диалектов» (с. 37). В действительности же, *Правила* Пахомия дошли до нас только на саидском диалекте, причем далеко не полностью: одна руко-

<sup>7</sup> Во вступлении к своему переводу сам Иероним говорит о том, что он переводил «Правила» Пахомия, Феодора и Орсисия (Praef. 1: Pachomii et Theodori et Orsiesii praescepta), а также Послания (Praef. 9: «эти письма /epistolas/, как они читаются у египтян и греков, мы перевели на наш язык...»).

<sup>8</sup> В этом значении следует понимать и ⲙⲟⲩⲁⲓⲛⲓⲛ в коптском тексте «Правил», и θυρίδιον в Apophthegmata Patrum (Аммой 5).

пись (V—VI вв., кодекс) содержит Praecepta §§ 88–130 (в переводе Иеронима их 144), другая (VII—VIII вв., кодекс) — Praecepta atque Instituta §§ 1–16 (у Иеронима их 53)<sup>9</sup>. Никаких «нескольких редакций на каждом из диалектов» не существует.

«По уставу св. Пахомия монахам запрещалось спать лежа; спали только сидя, на специальном сидении (вроде чурбана), называвшемся θρόνος “престол”» (с. 64, прим. 118). Так утверждает автор. На самом же деле слово θρόνος как обозначение места, на котором пахомиане и сидели, и спали, встречаем лишь в *Лавсаике* (XXXII, Butler, 89, 7–9) — источник для ранней истории пахомиан не всегда надежный, поскольку создан не в пахомиевой среде, — где говорится о том, что монахи не должны спать лежа, а только на «седалищах с наклонной спинкой» (θρόνους... ὑπὸ τῶ τέρονος), куда они должны стелить свои постели. Подлинные же тексты говорят всегда о том, что седалище монаха называлось καθισμάτιον (букв. «сиденьице»: Ex. Graec. 31, Boon 179. 1–2) или, как в переводе Иеронима, reclinis selulla (букв. «наклонное сиденьице»: Pr. 87), где также говорится о том, что на него нельзя стелить ничего, кроме циновки (Pr. 88; ср. также коптский текст, где слово ⲩⲁⲗⲁⲥ = καθισμάτιον). Эти примеры показывают, что речь не идет о чем-то «вроде чурбана».

«Весь мир превращается для христианина в чужбину, — пишет Лурье о мироощущении первых монахов. — Здесь мы сталкиваемся с еще одним фундаментальным понятием — того Исхода, в котором Новый Израиль (монашество) входит в Новый Завет с Богом (“Закон Завета”, или призвание Авраама), и который на монашеском языке получил специальное название “странничество” (ξενιτεία)» (с. 61). Отвлекаясь от корявого языка этого пассажа («Исход, в котором... входит»), можно заметить, что «странничество» означает в русском языке «перемещение из одного места в другое», в то время как и греческое понятие ξενιτεία, и латинское peregrinatio означают прежде всего «пребывание на чужбине». Именно в этом значении и употреблено слово ξένος в алфавитном собрании апофтегм (Arsen. 12: «Монах — гость в чужой стране...»; ср. надпись, которую часто можно встретить на русских кладбищах: «Вы еще в гостях, а я уже дома»). В том же самом значении следует, кажется, понимать и апофтегму из систематического собрания (X. 112): Монах выше мирянина, но сам монах должен знать, что он гость («чужак»: ὁ ξένος μοναχός) в этом мире, и хотя монахи живут на одном месте, именно такое мироощущение должно служить для них образцом. Лурье, пони-

<sup>9</sup> Как известно, *Правила Пахомия* состоят из четырех групп, помимо двух названных в переводе Иеронима находятся Praecepta atque iudicia и Praecepta ac leges, однако от этих последних ничего дошло по-коптски.

мая этот пассаж в значении «странствующий монах», говорит о том, что эта апофтегма доказывает, «что не позднее середины V в. “странствующие” монахи образовали особый, и притом, более высокий чин монашества (его отличие от монашества “оседлого” уподоблено отличию монахов от мирян)» (с. 62, прим. 114). Столь далеко идущий вывод не принимает во внимание того обстоятельства, что и в IV в., и V в. на «странствующих» монахов смотрели с подозрением. Так и Иоанн Кассиан (Inst. X. 6), и *Правила* Бенедикта (1.10: *gyrovagi*), и Исидор Севильский (Isid., Etym. Lib. VIII. 5: *catopitae*, что, вероятно, следует соотносить с коптским *САРΑΚΩΤΕ*, т. е. «странствующий» монах) — все говорят о том, что этот род монахов является достойным порицания.

Такое важное монашеское понятие как *μελέτη* означает для Лурье «поучение», «а, скорее, поучение в Писании»<sup>10</sup>, и он сетует на то, что это слово «часто неправильно переводят» (с. 49). Это толкование не имеет под собой никакой почвы, поскольку *μελέτη* = лат. *meditatio* имеет в монашеских текстах значение «непрестанное цитирование Писания», как это было показано уже Бахтом<sup>11</sup>. Если бы автор не «подгонял» значение термина под свою концепцию, а внимательно почитал тексты, то, возможно, увидел бы это. Так, например, в Pr. 3 читаем: «И как только услышит звук трубы, зовущей в собрание, тотчас должен выйти из своей кельи; по дороге (он должен) цитировать что-нибудь из Писания (*de scripturis aliquid meditans* = *μελετῶν* в Ex. Graec.) пока не подойдет к дверям собрания»<sup>12</sup>; см. также слова Паламона Пахомия: «...как был наставлен (в этом), проводя половину ночи, а зачастую и всю ночь, в молитве и цитировании слов Божиих», т. е. Писания (*εἰς εὐχὴν καὶ μελέτην λόγων θεοῦ*: Vit. Pach. 1. 6); ср. латинский перевод Дионисия Малого: *vel in oratione solemni, vel in meditatione divinae lectionis* (Cranenburgh, 96. 25–26). Не менее важен для понимания этого слова и бохайрский текст *Жития*: «Однажды сидел Феодор в своей келье..., цитируя (εϋερμελεταν) отрывки из Святого Писания, которое он знал наизусть (ἀποσφῆνις = греч. ἀποσθηθίζω)» (Lefort, 37. 2–6) и т. д.

Названные примеры показывают, как Лурье понимал источники. Гораздо хуже обстоит дело, когда он приступает к самостоятельным фило-

<sup>10</sup> «Это было именно не размышление о Писании», — пишет он и прибавляет (там же, прим. 84): «Размышления “о” Писании являются необходимой частью экзегетики — сродни филологии...»

<sup>11</sup> Доказывая, что *μελέτη* означает «поучение», Лурье ссылается на эту работу Бахта: «см. также Васнг, *das Vermächtnis*...» Однако выводы Бахта не имеют ничего общего с тем, что предложил Лурье.

<sup>12</sup> Для других примеров см. Pr. 28, 36, 37, 59, 60 (в переводе Иеронима к глаголу, как правило, добавлено пояснение *de scripturis aliquid*).

логическим изысканиям<sup>13</sup>. Так, он пишет по поводу недавно найденного и изданного коптского трактата, автором которого предположительно был Шенуте: «...анонимное поучение против еретиков (рукопись Белого монастыря; по моей датировке, текст конца VI в.)», замечая при этом в сноске: «Изд. с неправильной атрибуцией Шенуте». За этим следует самостоятельный «филологический» анализ, в котором автор, полемизируя с издателем текста Орланди, изо всех сил старается показать, что «одна из ключевых фраз трактата имеет дамианитский смысл» (это и служит основой для новой датировки сочинения): по словам Лурье, перевод коптской фразы  $\text{OY} \Pi \tilde{\text{N}} \Delta \text{ ON } \Pi \text{E} \Pi \Psi \text{NPE}$ , предложенный Орланди (*il Figlio è anche uno spirito*), «нельзя считать некорректным грамматически, хотя нельзя считать и точным по смыслу (*sic* — *A. X.*). Точнее было бы “*il Figlio è anche Spirito*”, поскольку речь в данной фразе идет не о каком-то неизвестном духе, а именно о Духе; ср. в современном итал. переводе Ин. 4.24: “*Dio è spirito*”, а не “*uno spirito*”. Коптский неопределенный артикль  $\text{OY}$ , — продолжает Лурье, — должен здесь пониматься не в значении “один, некий”, а в значении принадлежности к большой массе (*W. C. Till, Koptische Grammatik... § 101*); иными словами, сама сущность Божия отождествляется с понятием “Дух”, которая переносится на ипостась Духа, что, естественно, приводит к отождествлению ипостасной реальности всех трех ипостасей» (с. 105, прим. 119). Вот такие далеко идущие и ни на чем не основанные «богословские» построения может породить невежество в элементарных вопросах грамматики!<sup>14</sup> В реальности же дело обстоит совершенно иначе. Перед нами то, что в коптской грамматике называется «именным предложением», построение и перевод которого подчинены строгим правилам: именной предикат в таком предложении всегда имеет неопределенный артикль, см., например, упомянутое Лурье место из Ин. 4, 24, в котором греческий текст имеет форму  $\tau \upsilon \epsilon \upsilon \delta \mu \alpha \text{ } \acute{\omicron} \text{ } \theta \epsilon \acute{\omicron} \varsigma$  (слово «дух» не имеет артикля; на всякий случай напомним нашему исследователю, что в греческом языке нет неопределенного артикля), которое на коптский передано как  $\text{OY} \Pi \tilde{\text{N}} \Delta \text{ ON } \Pi \text{E} \Pi \Psi \text{NPE}$  и которое, конечно, следует переводить не как «Бог есть

<sup>13</sup> При этом автор щедро вешает ярлыки на своих предшественников, никак не комментируя сказанное: так, например, *Питер Браун* с его «историко-социологическим подходом» имеет «слабое — по меркам современной патрологии — знание исторического контекста» и его выводы «остаются за бортом классической патрологии» (с. 128) и т. д.

<sup>14</sup> Впрочем, едва ли следует ожидать большего от автора, для которого наука, как мы видели выше, только «во много раз увеличивает количество доступной информации, но, на уровне богословском, ничего не дает для ее осмысления».

Дух (Святой)», а как «Бог есть дух». Если бы Лурье был знаком с этим правилом грамматики, то ему не нужно было, лишний раз демонстрируя свое незнание, искать обоснования для употребления здесь неопределенного артикля, который, по его мнению, должен «пониматься здесь не в значении “один, некий”, а в значении принадлежности к большой массе». Означает ли это для Лурье «большая масса Духа» (точно также как в случаях с количественно неисчислимыми понятиями как «снег» или «огонь»: именно эти случаи использования неопределенного артикля привлекает он для доказательства)?

Завершая краткий обзор этой работы, «я все же дерзнул бы призвать» автора — которого следует отнести к категории «любителей истории монашества» (см. с. 33) — любить источниковедение и источники «платонически», но самому никогда не «погружаться» в эту тему.

А. Л. Хосроев

## A SURVEY OF RECENT RESEARCH ON MACARIUS-SYMEON (PSEUDO-MACARIUS)

This article will be concerned with work published on Macarius-Symeon (or pseudo-Macarius, hereafter simply «Macarius») in the 1990's. Although this is, of course, a somewhat arbitrary division, the 90's do have a certain cohesion in that they are roughly bounded by two major studies: Columba Stewart's *Working the Earth of the Heart* (1991)<sup>1</sup> and Klaus Fitschen's *Messalianismus und Antimesalianismus* (1998).<sup>2</sup> While this essay makes no claim of exhaustiveness, it should offer some pointers to those who wish to dig deeper into modern Macarian literature.

One of the principal themes in recent Macarian scholarship has been the ever-increasing awareness of the clear distinction that must be made between the Macarian writings and Messalianism. Following Villecourt's (re-)discovery in the 1920's of certain parallels between the Macariana and the lists of condemned Messalian propositions recorded by Timothy of Constantinople and John of Damascus, it became common to assume that Macarius was a Messalian and that one can therefore re-construct Messalianism from his writings.<sup>3</sup> This approach remained dominant well

---

<sup>1</sup> C. STEWART, «Working the Earth of the Heart»: The Messalian Controversy in History, Texts and Language to AD 431 (Oxford, 1991).

<sup>2</sup> K. FITSCHEN, *Messalianismus und Antimesalianismus* (Göttingen, 1998).

<sup>3</sup> L. VILLECOURT, La date et l'origine des «Homélies spirituelles» attribuées à Macaire // *Comptes Rendues de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (Paris,



into the post-war era; the early work of Hermann Dörries is a prime example.<sup>4</sup>

Columba Stewart's work has the great virtue of underlining the untenability of any sort of straightforward equation between Macarius and Messalianism. One of his most useful arguments concerns the danger of circularity implicit in this equation. Given that the anti-Messalian lists supply virtually all our detailed information as to the theological character of the Messalian tendency, and that the anti-Messalian lists derive in part from the Macarian writings, it had been assumed that Macarius is Messalian. As Stewart rightly points out, it makes as much sense, on this basis, to call the Messalians Macarian, as it does to call Macarius Messalian. We simply do not have a reliable theological criterion by which to judge the supposedly «Messalian» character of the Macarian writings. In the absence of such a criterion, the term «Messalian» is of no theological value.<sup>5</sup>

Perhaps the greatest strength of Stewart's work is his close analysis of Macarius' vocabulary and metaphorical repertoire. Stewart concludes that Macarius' spiritual vocabulary is «a point on the frontier between the distinctive worlds of Syriac and Hellenistic Christianity», an expression in Greek of many of the idiomatic features of the primitive Syriac Christian tradition. Stewart also re-iterates and further substantiates the argument of Arthur Vööbus that the reaction of the anti-Messalian bishops to the kind of language used by Macarius and the Messalians was influenced, if not governed, by their misapprehension and mistrust of these unfamiliar features — a case, in other words, of inter-cultural misunderstanding.<sup>6</sup>

---

1920) 250–258. The discovery of the correspondences between the *Macariana* and the anti-Messalian lists had, in fact, been made somewhat earlier. Late C13 or early C14 marginalia in a thirteenth century manuscript of the Macarian writings (*Atheniensis gr.* 423) make precisely this association, regarding it as a case of interpolation. See J. DARROUZÈS, Notes sur les Homélies du Pseudo-Macaire // *Mus* 67 (1954) 297–309. The eighteenth century Greek scholar Neophytos Kausokalyvites also made the connection.

<sup>4</sup> H. DÖRRIES, Symeon von Mesopotamien. Die Überlieferung der messalianischen 'Makarios'-Schriften (Leipzig, 1941) (TU 55). Other examples would include I. HAUSHERR, L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme // *OCP* 1 (1935) 328–360; F. DÖRR, Diadochos von Photike und die Messalianer (Freiburg im Br., 1937); K. RAHNER, Ein messalianisches fragment über die Taufe // *Zeitschrift für katholische Theologie* 61 (1937) 258–271; A. KEMMER, *Charisma maximum*. Untersuchung zu Cassians Vollkommenheitslehre und seiner Stellung zum Messalianismus (Louvain, 1938).

<sup>5</sup> The point about the term «Messalianism» having no theological, but only historical, value has also been made by JEAN GRIBOMONT. See his *Le dossier des origines du Messalianisme* // *Epektasis: Mélanges J. Daniélou* / Ed. J. FONTAINE and C. KANNENGIESSER (Paris, 1972) 611–625.

To my mind, Stewart does not delve sufficiently into the significant inconsistencies between the Macarian writings and the condemned propositions. These inconsistencies have been vigorously highlighted by John Meyendorff and also explored by, amongst others, the later Hermann Dörries and Vincent Desprez.<sup>7</sup> Stewart also overlooks the inconsistency within the lists themselves, something that points, on my reading, to the conclusion that the Macarian element within the anti-Messalian lists constitutes an additional layer of material drawn from the *Macariana* because of its superficial affinities with the primary layer of the anti-Messalian lists built up in a series of anti-Messalian councils from c.390 to 426.<sup>8</sup> These criticisms should not, however, detract from the fact that Stewart's work represents an invaluable contribution to Macarian scholarship.

The five Finno-German «Makarios-Symposia» have provided a forum for some significant developments in Macarian scholarship.<sup>9</sup> Two of these symposia took place in the 1990's, the fourth meeting in 1991 with the theme «Bibelauslegung und Gruppenidentität». Some of the contributions may briefly be mentioned. Timo Aro-Heinilä's «Römer 7, 14–25 bei Makarios/Symeon — einige Thesen» (pp. 3–6) points to the significance of this passage for Macarius' teaching on evil. Otmar Hesse's «Das Lukasevangelium bei Makarios/Symeon von Mesopotamien» (pp. 27–35) develops the thesis that the Gospel of Luke, and in particular the passage concerning Martha and Mary, furnish

---

<sup>6</sup> ARTHUR VÖÖBUS, On the Historical Importance of the Legacy of Pseudo-Macarius, New Observations about its Syriac Provenance (Stockholm, 1972) (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 23).

<sup>7</sup> J. MEYENDORFF, Messalianism or Anti-Messalianism? A Fresh Look at the «Macarian» Problem // Kyriakon, Festschrift Johannes Quasten / Ed. P. GRANFIELD and J. JUNGMANN (Münster, 1970) 585–590; H. DÖRRIES, Die Theologie des Makarios-Symeon (Göttingen, 1978); V. DESPREZ, Pseudo-Macaire: Oeuvres spirituelles I: Homélie propre à la Collection III (Paris, 1980) (SC 275) (introduction).

<sup>8</sup> This is a line pursued in M. PLESTED, The Place of the Macarian Writings in the Eastern Christian Tradition to AD 700 (D. Phil. Thesis; Oxford, 1999).

<sup>9</sup> These are, in order, Makarios-Symposium über das Böse. Vorträge der Finnisch-deutschen Theologentagung in Goslar 1980 / Ed. W. STROTHMANN (Wiesbaden, 1983) (Göttinger Orientforschungen I. Reihe syriaca 24); Makarios-Symposium über den Heiligen Geist: Vorträge der zweiten Finnisch-deutschen Theologentagung in Karis 1984 / Ed. F. CLEVE and E. RYÖKÄS (Åbo, 1989); Makarios-Symposium über den Heiligen Geist: Vorträge der dritten Finnisch-deutschen Theologentagung in Amelungsborn 1986 / Ed. J. MARTIKAINEN and H.-O. KVIST (Åbo, 1989); Bibelauslegung und Gruppenidentität: Vorträge der vierten Finnisch-deutschen Theologentagung (Makarios-Symposium) im Kloster Neu-Valamo 1991 / Ed. H.-O. KVIST (Åbo, 1992); K. FITSCHEN and R. STAATS, Grundbegriffe christlicher Ästhetik: Beiträge des V. Makarios-Symposiums Preetz 1995 (Wiesbaden, 1997) (Göttinger Orientforschungen I. Reihe syriaca 36).

es the key to Macarius' theology of prayer. Udo Schulze's «Makarios/Symeon und die Bergpredigt» (pp. 105–122), by contrast, emphasises the role of the Gospel of Matthew in Macarius' teaching, focusing, as the title indicates, on the Sermon on the Mount. In his «Der Apostel Paulus — ein ungebildeter Redner (2 Kor. 11, 6). Eine exegetische und kirchengeschichtliche Spannung zwischen Makarios-Symeon und Johannes Chrysostomus» (pp. 123–35), Reinhart Staats notes the common ground between these two spiritual teachers in their extreme suspicion of merely academic theology. The centrality of the Cross in Macarius' spiritual vision is addressed in Jukka Thurén's «Der Tod Christi bei Makarios-Symeon» (pp. 150–161). Perhaps the most intriguing piece, however, is Jouko Martikainen's brief «Makarios und Mohammed: Vorläufige Thesen und Bemerkungen zu einem vernachlässigten theologie — und frömmigkeitsgeschichtlichen Thema» (pp. 64–65). Martikainen observes that the importance of the Syrian Christian tradition in Mohammed's cultural and spiritual environment is generally overlooked, and that because the Macarian legacy forms a key part of that tradition, consideration should be given as to whether Macarius may have indirectly influenced the Prophet. In particular, he wonders whether Macarius may have had some impact on Mohammed via the Christology of Julian of Halicarnassus. I am not aware that either Martikainen or anyone else has explored in any depth the possible connection between Macarius and Islam. It remains open as a topic for further research.

The fifth symposium took place in 1995 around the theme «Grundbegriffe christlicher Ästhetik». Udo Schulze's «Die 'geistigen Sinne' der Seele. Eine kurze Skizze zur Anthropologie des Makarios/Symeon» (pp. 12–15) offers a brief analysis of this key term in Macarian anthropology (incidentally, although Schulze does not discuss this, one of the most telling indicators of the Macarian legacy in Diadochus of Photice and Maximus the Confessor<sup>10</sup>). Perhaps the most significant contribution is Staats' excellent «Die Metamorphose des Christen. Die Wandlungslehre des Makarios-Symeon im Zusammenhang seiner Anthropologie, Christologie und Eucharistielehre» (pp. 16–22). In a subtle and perceptive analysis, Staats explains how Macarius' understanding of the Transfiguration constitutes the linchpin of his whole spiritual teaching, being integrally connected with his anthropology, Christology and eucharistic theology. Staats goes on to stress the importance and normative character of Macarius' teaching on the Transfiguration within the Eastern Christian tradition. Amongst other conclusions, Staats notes that this teaching indicates a very different understanding of the eucharist to that involved in the Catholic doctrine of transubstantiation, thereby providing a solid Patristic basis to the objections to that doctrine voiced in the Reformation. Be

---

<sup>10</sup> A point developed in my doctoral dissertation (see above, n. 8).

that as it may, the article is a penetrating treatment of this Macarian *Haupt-thema*. The Symposium also heard Otmar Hesse's «Vom Paradies der Kirche und vom Paradies im Herzen. Zur Deutung der Paradiesesgeschichte bei Makarios/Symeon und Markos Eremites» (pp. 23–26). Hesse explores both the closeness and the distinction between the treatments of Paradise in Macarius and Mark.<sup>11</sup> Martin Illert's «Das Lichtkleid der Mönche bei Johannes Chrysostomus» (pp. 27–34) emphasises the differences between the treatments of the distinctively Syrian motif of the «garment of light» in Macarius and Chrysostom — not least the latter's constant reference back to the sacraments of the Church. Lastly, Klaus Fitschen's «Familienidyll und bürgerliches Glück bei Aphrahat, Ephraem und Ps.-Makarios» (pp. 35–42) addresses the use of the picture-world of family and urban life in these three authors and takes this as an indication of their shared background. Fitschen, like many before him, notes Macarius' familiarity with Antioch, but also puts forward the suggestion, re-iterated in his *Messalianismus und Antimesalianismus*, that Macarius was present at the siege of Amida in 359, basing himself on Macarius' mention of a city with its walls destroyed (I 14.33) and of one captured by Indians and Saracens but subsequently restored to imperial control (I 34.8).<sup>12</sup>

Work on the manuscript tradition continues apace. A further edition of Macarius' *Great Letter* and the first separate edition of Collection IV of the Macarian writings are being prepared by Vincent Desprez for *Sources chrétiennes*.<sup>13</sup> Paul Géhin's work should also be noted. In his 'Evagriana d'un manuscrit Basilien', Géhin notes the inclusion of fragments of Macarius in a late tenth or early eleventh century manuscript, *Vaticanus gr.* 2028.<sup>14</sup> These fragments are ascribed to a certain «Symeon» — possibly the first indication that the ascription to «Symeon» made in the Arabic collection TV is not orig-

---

<sup>11</sup> The theme is also dealt with in his doctoral dissertation, *Markos Eremites und Symeon von Mesopotamien: Untersuchung und Vergleich ihrer Lehren zur Taufe und zur Askese* (Göttingen, 1973).

<sup>12</sup> *Makarios/Symeon, Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B) (2 vols) / Ed. I.-H. BERTHOLD* (Berlin, 1973) (*GCS* 55–56). The Macarian writings fall, in the Greek tradition, into four main collections, numbered I — IV in reverse order of antiquity.

<sup>13</sup> The standard edition of the *Great Letter* is STAATS, *Makarios-Symeon: Epistola Magna. Eine messalianische Mönchsregel und ihre Umschrift in Gregors von Nyssa «De Instituto Christiano»* (Göttingen, 1984). Desprez' edition will, as I understand it, give greater precedence to *Marcianus* 52 (C10) than that accorded to it by Staats. Although Collection IV is wholly contained within Collection I, it is an important early recension and merits separate publication.

<sup>14</sup> *Mus* 109 (1996) 59–85.

inal to that collection. Géhin has also found a partial Greek basis for the Syriac collection, as signalled in his «Le dossier macarien de l'*Atheniensis* gr. 2492».<sup>15</sup> Both discoveries are of great value and will certainly push forward research into the still very murky processes whereby the main collections of the Macarian writings took shape. We also look forward to the appearance of the *Lexicon zu den Schriften des Macarius*, currently being assembled under the direction of the Göttingen Patristische Kommission.

A defining feature of recent Macarian scholarship has been the increasing realisation of the need to grasp the theological and historical context of Macarius' teaching — a dimension often lacking in Dörries' work. Staats has been instrumental in this process. His «Chrysostomus über die Rhetorik des Apostels Paulus. Makarianische Kontexte zu *De sacerdotio* IV 5–6» is a good example.<sup>16</sup> He argues that in this passage, written in Antioch between 386 and 388, Chrysostom shows an awareness of the Macarian circle and attacks a position very like Messalianism as described by Macarius. If this is the case it would certainly add yet another piece to the jigsaw. It seems to me that a systematic evaluation of the possible connections between Chrysostom and Macarius would be a very profitable area for further research.

Vincent Desprez has also continued to publish some very valuable material on Macarius in the 1990's. His «Le Pseudo-Macaire, I. Perfection, communauté et prière dans la Grande Lettre» and «Le Pseudo-Macaire, II. Combat spirituel, prière et expérience» provide an expert analysis of these key aspects of Macarius' ascetic teaching.<sup>17</sup> He also offers us a probing exploration of the place of the eucharist in that teaching in his «L'eucharistie d'après le Pseudo-Macaire et son arrière-plan syrien».<sup>18</sup>

There has been a small flurry of articles from Spain in recent years, largely by Jesús María Nieto Ibáñez. These have been centred around the Macarian manuscripts in the Escorial and in particular the unedited MS Y.III.2 containing the 150 Chapters, a series of extracts from Collection IV later included in the *Philokalia*. These articles have also pointed to the interest in early monastic literature shown by sixteenth- and seventeenth-century Spanish humanism, as evidenced by the translations of Macarius made by Pedro de Valencia between 1603 and 1606. I was also intrigued to discover that Palthe-

---

<sup>15</sup> *Recherches augustinienes* 31 (1999) 89–147. I should like to thank Vincent Desprez for alerting me to Géhin's discoveries.

<sup>16</sup> *Vigiliae christianae* 46 (1992) 225–240.

<sup>17</sup> *Lettre de Ligugé* 252 (1990) 11–24; 254 (1990) 23–40. The articles may also be found in his *Le monachisme primitif: des origines jusqu'au concile d'Éphèse* (Bégron-sur-Mauge, 1998) (*Spiritualité orientale*, 72).

<sup>18</sup> *Ecclesia Orans* 8 (1990) 191–222. This is a companion piece to his *Le baptême chez le Pseudo-Macaire // Ecclesia Orans* 5 (1988) 121–155.

nus' edition of Collection II (the fifty spiritual homilies) was condemned by the Spanish Inquisition in 1631, 1707 and 1736.<sup>19</sup>

Amongst other articles that have appeared in this decade are Christine Mengus' «Le cœur dans les "Cinquante homélies spirituelles" du pseudo-Macaire».<sup>20</sup> This is a useful survey of the role of the heart in Macarius, albeit rather basic and limited to Collection II of the Macarian writings. I could also mention my own «Diadochus and Macarius: An Essay in Comparison», an attempt to examine the Macarian legacy without recourse to the hackneyed intellectual-affective dichotomy often posited between Macarius and Evagrius of Pontus.<sup>21</sup> That dichotomy has also been attacked in Alexander Golitzin's «Hierarchy versus Anarchy? Dionysius Areopagita, Symeon the New Theologian, Nicetas Stethatos, and their Common Roots in Ascetical Tradition».<sup>22</sup> Golitzin has also made a significant contribution to our understanding of the Macarian legacy in his work on the Areopagita, pointing out the many links between Dionysius and Macarius, indicating not only a shared (Syrian) tradition but also, in some cases, a possible dependence.<sup>23</sup> This is, I believe, a very fruitful line of enquiry. A last article that deserves notice is Martin Illert's «Zum Descensus ad Infernos bei Makarios».<sup>24</sup> In this short piece, Illert indicates four aspects of Macarius' treatment of the harrowing of

---

<sup>19</sup> The articles are: G. MOROCHO and J. M. NIETO IBÁÑEZ, *Opuscula of Saint Macarius in the Escorial Library* // *Mus* 108 (1995) 335–341; J. M. NIETO IBÁÑEZ and A. M. MARTÍN RODRÍGUEZ, *Humanismo y literatura monacal antigua: la traducción de San Macario por Pedro de Valencia* // *Humanismo y Cister* / Ed. F. R. de PASCUAL (Leon, 1996) 531–538; J. M. NIETO IBÁÑEZ, *Orthodoxos, humanistas y protestantes ante la espiritualidad bizantina: el enigma de San Macario* // *Estudios neogriegos en España e Iberoamérica*, I. *Historia, literatura y tradición* / Ed. M. MORFAKIDIS and I. GARCÍA GÁLVEZ [I regret I cannot provide the date or place of publication] 31–39; IDEM, *El vocabulario ascético griego en Pedro de Valencia (anotaciones marginales al manuscrito Matritensis BN 149)* // *Humanismo y Pervivencia del Mundo Clásico* II.1. *Homenaje al Profesor Luis Gil* / Ed. J. M. MAESTRE MASTRE et alii (Cadiz, 1997) 105–111; IDEM, *San Macario de Egipto traducido en De los nombres de Cristo de fray Luis de León* // *La Ciudad de Dios* 221 (1998) 553–571; IDEM, *A Latin Translation of the Homilies of Saint Macarius in the Codex Graecus Upsaliensis no. 3* // *Mus* 111 (1998) 359–376. I should like to thank Fr Vincent Desprez for drawing my attention to these articles.

<sup>20</sup> *Collectanea Cisterciensia* 58 (1996) 3–18; 59 (1997) 32–43, 118–131.

<sup>21</sup> *Studia Patristica* 30 (1997) 235–240. This piece is a sketch of some of the themes dealt with more fully in my doctoral dissertation (see n. 8).

<sup>22</sup> *St Vladimir's Theological Quarterly* 38 (1994) 131–179.

<sup>23</sup> *Et introibo ad altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita with Special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition* (Thessaloniki, 1994).

<sup>24</sup> *Vigiliae christianae* 53 (1999) 321f.

hell that further reveal his Syrian background, for example the dialogue between Christ and Satan in I 53.3.2–3. Illert is essentially building on the work of scholars such as Gilles Quispel, providing additional confirmation of the substantial Syrian input into Macarius' spiritual teaching.

We may now turn to Klaus Fitschen's *Messalianismus und Antimessalianismus*. This work, based on his *Habilitationsschrift*, is of great importance, not least because of its sheer scope. Fitschen ranges further than any previous scholar in his examination of both Messalianism and anti-Messalianism, taking his investigations right up to the close of the Byzantine era. He is particularly good on the «pre-history» of Messalianism, deftly avoiding the once prevalent «pan-Messalian» attitude that saw Messalianism wherever the conscious experience of grace was mentioned, and indeed in any unfamiliar ascetic tradition.<sup>25</sup> His analysis of the anti-Messalian lists is excellent, the most thorough to date. By virtue of this analysis, Fitschen goes on to conclude that Macarius essentially belongs to the pre-history of Messalianism. Macarius was, he argues, the unwilling «Stichwortgeber» of the movement. Fitschen places the emphasis squarely on Adelphius of Edessa, presenting him as an adept of Macarian theology responsible for a radical interpretation and selective manipulation of Macarius' teaching — hence the bridge between Macarius and Messalianism. Fitschen recognises that Macarius consciously set himself against the kind of teaching propagated by Adelphius, but submits that Macarius is anti-Messalian only in the sense that he opposes the nascent abnormalities of the movement and not as a reformer of fully-fledged Messalianism, *pace* Meyendorff. Fitschen also offers a summary of the later reception of the Macarian writings, observing that the overwhelmingly positive reception of the writings confirms that Macarius was himself no Messalian, but was rather appropriated by the Messalians.

While Fitschen's work represents a significant advance in our understanding of the Macarian/Messalian question, it also stands as a kind of *summa* of research to date. As I have indicated, its sheer scale is one of its great virtues, making it an indispensable source-book. Fitschen also recapitulates some of the most positive currents in recent Macarian research, putting the final nail into the coffin of the facile equation between Macarius and Messalianism and effectively demolishing the «pan-Messalian» attitude that has clouded so much twentieth-century research. He has, in short, provided a very solid platform for future Macarian scholarship. In this respect his work stands as a fitting close to this survey of Macarian literature in the last decade of the twentieth century.

Marcus Pledsted

---

<sup>25</sup> Cf. IRÉNÉE HAUSHERR's remark, «The great spiritual heresy of the Christian East is Messalianism» in his article, *L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme* // *OCP* 1 (1935) 328–360.

### **ТРИ РУССКИХ ПЕРЕВОДА ГОМИЛИИ СВ. МЕЛИТОНА САРДСКОГО «О ПАСХЕ», или ПАТРОЛОГИЯ В ЗАЗЕРКАЛЬЕ**

**Святитель Мелитон Сардийский (II век), О Пасхе: Литургическая поэма / Перев. с греч. и послесловие иеромонаха Илариона (Алфеева) (М.: Крутицкое Патриаршее Подворье; Об-во любителей церковной истории, 1998) 36 с. (перевод на с. 3–28).**

**Святитель Мелитон Сардийский, О Пасхе / Предисл., перев. и коммент. СЕРГЕЯ ГОВОРУНА (Киев, 1998) 95 с. («Печатается по благословению Преосвященнейшего Иова, епископа Херсонского и Таврического». Предисловие на с. 4–29, библиография 30–34, перевод 36–74, комментарии 76–88, «индексы» 89–95. Издательство и тираж не указаны).**

**Св. Мелитон Сардикский, О Пасхе / Перев. с греч. В. В. Василика // Российский православный университет ап. Иоанна Богослова. Ученые записки. Вып. 3 (Патрология) (М., 1998) с. 193–211 («материалы публикуются в авторской редакции», с. 2).**

Отдельным памятникам ранней христианской письменности необычайно «везет» (возможно, из-за кажущейся их «простоты») в современной русской патрологии: если новые переводы святоотеческих трактатов появляются редко и по-одному, то Евангелия (начиная с почившего о. Леонида Лутковского) и «Дидахи» (три перевода за последние шесть лет, а всего их насчитывается уже одиннадцать) составляют исключение. Истекающий 1998 год прибавил к этому ряду еще одно произведение — гомилию св. Мелитона Сардского (Сардийского) «О Пасхе»<sup>1</sup>.

Взяться за написание отзыва-статьи мы решились без особого желания и после некоторых раздумий. С одной стороны, рецензент оказывается «лицом заинтересованным», ибо его (позже всех изданный) перевод тоже нуждается в объективной оценке неким «посторонним» ли-

---

<sup>1</sup> Помимо трех указанных переводов, в 1999 г., уже после написания данной статьи, вышел из печати четвертый, выполненный автором настоящей рецензии: Сочинения древних христианских апологетов (М.: [Благовест]—СПб.: [Алетейя], 1998 [1999]) (далее — СДХА) 505–582.



цом, а критикуя своих коллег-переводчиков, тот же рецензент выглядит двусмысленно. Однако мы отдаем себе отчет, что в России в силу ряда обстоятельств вряд ли найдется «объективный специалист» (ведь патрологов в отечественной науке можно пересчитать по пальцам), который пожелал бы заняться таким довольно неблагодарным — во всех отношениях — трудом. Между тем практика научного рецензирования, полезная и необходимая сама по себе и свидетельствующая об определенном уровне, достигнутом наукой той или иной страны<sup>2</sup>, особенно насущна ныне в России на ниве богословия и патрологии<sup>3</sup>, начинающей зеленеть первыми всходами после десятилетий пустошей и разорений. При таких условиях «научные сорняки» (да не вменит мне читатель в строку эту метафору), растущие вместе с полезными злаками, неизбежны и даже необходимы, но со временем — если не заботиться о прополке пашни — они рискуют заглушить здоровое чувство «критики и самокритики», создавая иллюзию ожидания богатого урожая, в то время как жатва окажется более чем скудной и ведущей к духовному голоду или, что хуже, обману.

Итак, приступим к по возможности краткому анализу рецензируемых переводов<sup>4</sup>.

1) Начать разбор необходимо с перевода иеромонаха Илариона (Алфеева), ибо его перевод — хотя сам переводчик не обмолвился об этом обстоятельстве ни единым словом — на самом деле не новый, но всего лишь доработанный вариант пятилетней давности<sup>5</sup>. Сам текст гомилии был в журнальном варианте «подчищен» цензорами<sup>6</sup> (в этом, очевидно, переводчик не был виноват), но на цензурное вмешательство, к сожалению,

<sup>2</sup> Вспомним, что чуть ли не половину дореволюционного «Византийского временника» занимали рецензии.

<sup>3</sup> Достаточно привести в качестве примера бесподобную газетно-книжную дискуссию о «втором томе» св. Исаака Сирина, вызванную не вполне ответственным подходом к своим задачам переводчика и отсутствием элементарных филологических познаний у большинства его оппонентов.

<sup>4</sup> Все необходимые сведения о св. Мелитоне Сардском и его творениях (вместе с переводом самих текстов) с учетом новейших изысканий и подробной библиографией читатель найдет в: СДХА... 417–693.

<sup>5</sup> Святитель Мелитон Сардийский, О Пасхе (перевод иеромонаха Илариона Алфеева). Иеромонах Иларион (Алфеев), Святитель Мелитон Сардийский и его сочинение о Пасхе // *Журнал Московской Патриархии* (1993) № 4. 4–19.

<sup>6</sup> Была препарирована «крамольная» строка «поскольку рождает — Отец, поскольку рождается — Сын», в которой сняли вторую часть фразы, но забыли изменить цитату в послесловии переводчика (приведа ее в таком варианте: «рождает Отец» — «рождается Сын»)!

<sup>7</sup> Кстати, в ЖМП переводчик «приносил благодарность Л. А. Фрейберг за помощь в работе» (с. 17), но при переиздании 1998 года почему-то снял эту

нию, нельзя списать удивительные lapsus'ы, допущенные при переводе<sup>7</sup>. Очевидно, сознавая свою первую попытку неудачной, о. Иларион «постеснялся» упомянуть о ней. Следовательно, мы были вправе бы ожидать кардинальной переработки старого перевода. Однако сличение обоих вариантов (1993 и 1998 годов) показало, что переводчик ограничился лишь незначительными стилистическими поправками (хотя их и набралось несколько десятков — от семидесяти до ста). В издании 1998 года лишь одна грубейшая ошибка: фраза ἀπαρτίζεις τὸ ἔργον, τοῦτο μόνον ποθεῖς (§ 38), звучавшая в переводе 1993 года: «отвергаешь дело и желаешь только этого» (перепутаны ἀπαρτίζω и ἀπαρνέομαι), — исправлена на: «ты выполняешь дело и желаешь только этого». Прочие поразительные ошибки, свидетельствующие о весьма поверхностном знакомстве о. Илариона с древнегреческим, так и перекочевали в новое издание. Во-первых, фраза εἶλκετο αἰχμάλωτος ὑπὸ τὰς τοῦ θανάτου σκῆ «переведена» следующим образом: «Он был влеком, как пленник, тенью смертной» (§ 56). Здесь о. Иларион, «не заметив», что артикль стоит не в Gen. sing., а в Acc. plur., спутал направление движения («под») с Gen. auctoris (причем — раз не употреблен Dat. instrumenti — «тени» переводчик воспринимает как олицетворение)<sup>8</sup>. К этой грубейшей синтаксической ошибке добавляются и лексические. Так, фраза в § 93 πικραὶ σοὶ μάστιγες ἃς ἔπλεξας переведена: «горьки тебе раны, которые ты нанес»: глагол πλέχω (плести) здесь перепутан с πλήττω (ударять), и соответственно «бичи» пришлось понимать в несобственном смысле<sup>9</sup>. Помимо лексических и синтаксических ошибок имеются и лексико-стилистические (смысловые), доходящие порой до полного «сюрреализма» (тут, по-видимому, переводчик проявляет собственную инициативу, развивая в современных литературных традициях «азианский стиль» Мелитона). Так, в § 27 читаем<sup>10</sup>: «ибо теленок и жеребенок и прочая тварь рождаемая и питаемая молоком горько и жалостно оплакивала первородных детей». Согласно о. Илариону, не справившемуся с неологизмом Мелитона, «теленки и жеребенки»<sup>11</sup>, сами только-толь-

благодарность, хотя известная (особенно учащимся Московской духовной академии) филолог-классик и византинист недавно почил: de mortuis aut bene, aut nihil? Как то прекрасно известно о. Илариону, не только в науке, но и просто в людских отношениях приняты некоторые правила, за которыми стоит отнюдь не пустая формальность.

<sup>7</sup> Правильный перевод: «под смертную сень».

<sup>9</sup> Правильный перевод: «горьки тебе бичи, которые ты сплел».

<sup>10</sup> Греческий текст (всюду по изданию SC): ἀποδυστομένων κτηνῶν ἐπὶ τῶν τροφίμων αὐτῶν καὶ γὰρ δάμαλις ὑπόμοσχος καὶ ἵππος ὑπόπῳλος καὶ τὰ λοιπὰ κτήνη λοχευόμενα καὶ σπαργῶντα πικρὸν καὶ ἐλεεινὸν ἀπωδύροντο ἐπὶ τῶν πρωτοτόκων καρπῶν.

<sup>11</sup> На самом деле — молодая корова с теленком и кобылица с жеребенком.

ко успев родиться, уже произвели на свет потомство и оплакивают его!

Было бы слишком утомительным отмечать те «усовершенствования» (не всегда лучшие по сравнению с первым вариантом), которые о. Иларион внес в новую редакцию перевода. Однако большое количество второстепенных поправок говорит, что, процеживая комаров, слона-то (и не одного) переводчик так и не разглядел.

Тем не менее, более всего поразило нас другое обстоятельство. Отец Иларион, проведя после окончания Московской духовной академии не менее двух лет на стажировке в Оксфорде и стяжав степень «доктора богословия», не справился в университетской библиотеке о наличии нового критического издания творений св. Мелитона, осуществленного С. Дж. Холлом (St. G. Hall) еще в 1979 году, в серии *Oxford early christian texts*, выпускаемой тем самым Университетом, в котором учился о. Иларион! Вместо этого о. Иларион, воспользовавшись в 1993 году (!) для публикации в ЖМП окончательно устаревшим изданием О. Перле в серии *Sources chrétiennes* (1966), даже не поинтересовался об изданиях оригинала недавно переведенного им текста, имея для того абсолютно все условия и предпосылки<sup>12</sup>.

Этот факт говорит о многом. И о. Иларион, и (забегая вперед) остальные русские переводчики и патрологи<sup>13</sup>, приступая к переводу нового текста или ссылаясь на первоисточник, не полистали даже расхожие библиографические справочники (вроде *L'année philologique*), не говоря о специальных патрологических библиографиях. Значит, ни для одного из трех переводчиков проблем текстологии (а это азы филологической науки) просто не существует как таковых! Между тем в издании С. Холла принята во внимание вторая половина грузинского перевода, изданная о. Мишелем ван Эсбруком, и впервые учтен (по манускрипту) важный коптский перевод, до того недоступный. Но и издание С. Холла — в свете современной науки — уже можно считать устаревшим<sup>14</sup>. Наши переводчики не только плетутся в самом хвосте мировой науки, но и вовсе безнадежно отстали от нее.

Издание о. Илариона снабжено послесловием (почти одинаковым в обоих вариантах), в котором излагаются общедоступные сведения (по

<sup>12</sup> Даже вернувшись в Москву, о. Иларион мог воспользоваться изданием С. Холла и другой научной литературой, микрофильмы которой остались после наших заказов в РГБ и доступны всем желающим уже в течение нескольких лет.

<sup>13</sup> Имею в виду: А. И. Сидоров, *Курс patroлогии* (М., 1996) 246, в котором как в справочном издании в первую очередь должны были бы учитываться лучшие издания подлинных текстов.

<sup>14</sup> Описание всех источников и их колляцию (частично впервые выполненную нами) см. в СДХА.

образцу патрологии Дж. Квастена) без самостоятельной их проработки. Какие-нибудь комментарии к тексту отсутствуют.

2) Обращаемся к изданию С. Говоруна<sup>15</sup>.

К достоинствам книги следует отнести правильную (в отличие от позиции некоторых иностранных исследователей) интерпретацию отдельных трудных мест текстов и богословия св. Мелитона. В комментариях наше внимание привлекли любопытное объяснение слова «долгое» ст. 178 (здесь и далее нумерация издания О. Перле) в связи со всеобщим воскресением и указание лексической параллели (очень важной контекстуально) ст. 187 ἡδ᾽ αἰσθη с Пс. 136, 9 (LXX) ἑδ᾽ αἰετ̃.

К сожалению, сказанным, наверное, исчерпывается интерес книги, не представляющей научной ценности. Предисловие является переложением введения О. Перле и статьи П. К. Христу о возникновении кондака. *Никакие* зарубежные исследования (до середины 1970-х годов по названиям известные автору) привлечены не были (за исключением двух-трех трудов П. К. Христу). Переводчик не знает об издании Дж. Холла, новейших публикациях фрагментов Мелитона и переложений «О Пасхе» на восточные языки. В коротком Предисловии масса неточностей и ошибок. Например, фрагмент «О вере» считается дошедшим на латинском языке (см. с. 27 рецензируемого издания; соответствующая ремарка о «западной традиции» введена и в примечание 38), хотя у О. Перле помещен всего лишь перевод с сирийского! Тем не менее на с. 6 этот же фрагмент признается С. Говоруном сохранившимся «в полном виде» (!) на сирийском языке. Как совместить эти взаимоисключающие утверждения — ломать голову читателям.

С латынью у С. Говоруна дела обстоят не самым блестящим образом. Fasciis указ. фрагмента «О вере» он переводит (с. 27) вместо «повит пеленами» — «окружен снопами» (перепутаны fascia с fascis и 1-е с 3-м склонением). Выражение Тертуллиана animam ex Dei flatu (т. е. «душу из дыхания Бога») переведено «душа, исходящая из Бога» (с. 83, выделено Говоруном).

Стилистика русского перевода сильно хромает. Взятые наугад примеры: «написанное об исходе евреев *прочиталось*» (1-й стих); «*О невиданного убийства, о небывалого беззакония!* Владыка изменил Свой облик, обнажившись телом, и оказался *недостойным никакой одежды, чтобы прикрыться*» (курсив всюду мой).

Что же касается самого перевода с древнегреческого, то (не говоря о том, что он сделан с устаревшего издания SC) мы не рискнули бы рекомендовать его читателю. Так, если делать выводы о богословии св. Мелитона на основании перевода, окажется, что святитель не был уверен в

<sup>15</sup> Здесь мы повторяем сказанное в СДХА, с. 939–941.

Приснодевстве Марии (вместо «Агницы» — «овцы», с. 59, стих 513). Страницей раньше утверждалось, правда, обратное («облекшийся через Деву Мать», стих 468, с. 57), но и тут перепутаны *μήτρὸς* (Матери) с *μήτρας* (чрева, утробы). Стих 575 в переводе (с. 62) неузнаваем: «Ибо ты *прОВОЛОЧИЛ Его*, избичевал тело, увенчал Его главу терновым венцом...» (вместо: «принес Ему...»). *Κάθοδος* переводится как «переезд» (стих 655, с. 66), а двумя строками выше предводительство Христа описывается как «вождение от Него» (словно речь идет не о переходе сквозь Чермное море и сорокалетнем странствии из Египта в Палестину, а о переезде на машине на новую квартиру!), и т. п.

«Индексы» в конце книги — *один* указатель русских слов (да и то выборочный) перевода. Для чего он здесь нужен — известно одному переводчику. Типографское оформление и корректура брошюры также оставляют желать лучшего.

Остается добавить, что переводчик был не так давно направлен как выпускник Киевской духовной семинарии на стажировку в Грецию, после чего оставлен на преподавательской должности в том же учебном заведении. Рецензируемый перевод и некоторое знакомство с новогреческой научной литературой по Мелитону является, по-видимому, одним из результатов этой поездки.

### 3) Переходим, наконец, к третьему переводу.

В. В. Василика, выпускника Санкт-Петербургского государственного университета, можно поздравить с потрясающим открытием в области церковной истории, достойным Нобелевской премии. Оказывается, святитель Мелитон (как-никак II век!) был епископом не малоазийского города Сарды, а болгарской Сардики (ныне София). Это открытие зафиксировано как в оглавлении «Ученых записок РПУ» (с. 3), так и перед переводом (с. 193), так что речь не идет об опечатке. Более того. Этим открытием оказался столь заворочен «составитель и научный редактор» сборника А. И. Сидоров, что — вопреки своей же «Патрологии», где именует св. Мелитона «Сардийским» — авторитетно повторяет вслед за «молодым питерским ученым» эпитет «Сардикский» в своем предисловии к журналу (с. 5)!

Перевод В. Василика не сопровождается каким-либо предисловием или комментариями. Стиль и качество перевода (выполненного все по тому же изданию SC) довольно высокие, хотя не обошлось без единичных промахов. Например, как и у С. Говоруна, перепутаны «мать» и «утроба» («чрез Деву-Матерь», с. 202); «освящался» вместо «просвещался» (*συνεφωτίζετο*, § 30, хотя возможна опечатка или описка); «из великого» (*ἐκ μεγάρου*, § 57–58, трижды, как будто стоит *ἐκ μεγάλου*, вместо правильного и единственно возможного перевода «издавна», поддерживаемого к тому же оппозицией «ныне»); «от одного удара» (*ἐν μιᾷ ῥοπῇ*,

§ 21 и 29, вслед за Перле d'un seul coup, хотя у слова ῥοπή нет такого значения, а словарь Г. Лэмпа, col. 1218, s.v., 7, подчеркивает, *специально ссылаясь* на гомилию Мелитона: *moment generally*) вместо «в один миг»; πέπρωμαι (синтаксический пахис Мелитона, § 25, «я тебе суждено») переведено «я тебя приобрело»; πρόβατον переводится то как «агнец», то как «овца» (правильно второе); λατρείας (служения) передано как «порабощения», хотя δουλείας идет строкой ниже и тоже переводится «рабства». Однако в целом этот третий перевод оставляет более благоприятное впечатление, чем первые два.

Подведем теперь некоторые итоги.

Анализ трех русских переводов позволяет сделать некоторые «стратегические», хотя и малоутешительные, выводы о возможностях развития русской патрологической науки.

Во-первых, одновременное появление в одном и том же году трех (а в следующем году — четвертого) переводов одного и того же текста парадоксально свидетельствует не об успехах русской науки, не знающей, к чему же наконец обратиться на полностью изведенном пространстве, а, наоборот, об отсутствии какой бы то ни было координации действий отечественных ученых и единого организационного центра, вследствие чего происходит явное разбрасывание сил (и это в тот момент, когда ощущается явный «дефицит» патрологов). Если бы так «роскошествовали» русские ученые прошлого века, то вряд ли было бы переведено такое количество святоотеческих текстов. Однако митрополит Филарет (Дроздов) четко распределил функции и сферы деятельности между четырьмя духовными академиями, ибо прекрасно понимал все значение патрологической науки в общем и переводов в частности. Ныне же аналогичные проблемы, похоже, совершенно не волнуют ни священноначалие Русской Православной Церкви, ни многочисленные богословские институты. По нашему глубокому убеждению, без единого крупного и авторитетного научного центра, да еще в условиях очередного кризиса, никакое развитие русской богословской и церковно-исторической науки невозможно.

Во-вторых, наблюдается определенное «размежевание» функций светских и духовных учебных заведений. Если выпускники последних и стремятся к некоему подобию научного подхода и понимают (хотя бы в первом приближении) значение комплексного анализа наследия того или иного автора, то их научный багаж и инвентарь мало пригоден для такого рода деятельности, а знания слишком поверхностны и неглубоки. Напротив, выпускники светских вузов обладают относительно неплохим знанием языка, однако не выражают интереса к предварительной научной работе и плохо владеют спецификой материала. Между тем именно соединение традиций светского историко-филологического и духовного богословско-патрологического образований могло бы стиму-

лизовать качественный скачок в академической науке. К сожалению, и здесь ощущается отсутствие единой координирующей (и компетентной) силы наряду с явным или подспудным антагонизмом между различными высшими учебными заведениями церковной ориентации.

Конечно, затронутые мимоходом проблемы заслуживали бы более специального разговора, но полагаем, что сказанного достаточно. Наш этюд, увы, выдержан скорее в багровых, чем в розовых тонах, но слишком долго нынешняя русская православная церковная наука пребывает в некоей эйфории и даже самообольщении, похожем на затянувшуюся спячку или, скорее, летаргический сон. Не пора ли, наконец, прекратить играть с наукой в жмурки и поговорить серьезно о наболевших проблемах?<sup>16</sup>

А. Г. Дунаев

**М. П. Мургулия, В. П. Шушарин, Половцы, Грузия,  
Русь и Венгрия в XII—XIII веках / Отв. редактор  
Г. Г. Литаврин (М.,: Институт славяноведения и балка-  
нистики, 1998).**

Работа подобного характера — редкость для нашей историографии, так как традиционно принято исследовать историю государств, и много реже — этносов. Исследования последних проводятся обычно в достаточно ограниченном сугубо этнографическом аспекте. Половцам в этом

---

<sup>16</sup> При верстке этого номера появилась очередная, уже третья, версия перевода иеромонаха Илариона (Алфеева) в редактируемом им журнале «Церковь и время», № 1 (10) 2000 (подписан в печать 31.05. 2000) с. 78–132, с параллельной публикацией греческого текста (давным-давно доступного по *TLG*!) все по тому же изданию *SC*. При новой обработке автор «принял во внимание» (что бы это значило?) переводы С. Говоруна и В. Василика, однако издание СДХА (вышло в апреле 1999 г.!) осталось известным о. Илариону лишь по наслышке, о чем свидетельствует загадочная фраза (с. 122) сразу с тремя (!) ошибками: «В настоящее время имеется также перевод поэмы “О Пасхе” с грузинского, выполненный священником Иосифом Зетеишвили (см.: Памятники раннехристианской письменности. М., 1998)». А совсем недавно вышла в свет и еще одна книга о. Илариона «Христос победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции» (СПб., 2001), где имеется правильная ссылка на издание СДХА (с. 37), с которым о. Иларион, очевидно, успел ознакомиться, а на с. 355–384 — очередной вариант перевода «О Пасхе» Мелитона Сардского, в который внесены «некоторые исправления». Тем самым о. Иларион создал уникальный, насколько мне известно, в патрологии прецедент публикации четырех (!) версий одного и того же перевода после ознакомления с каждым новым переводом других переводчиков. Неоднозначное впечатление производят оправдания автора на с. 353 о некоем «вмешательстве редактора» (и это в третьем-то варианте?! ) и неаргументированное утверждение на с. 36, что издание Холла «не более надежное».

плане по ряду причин особенно не повезло. Их судьбы пунктиром отмечены в контексте истории тех стран, с которыми они поддерживали контакты того или иного характера, и не более того.<sup>1</sup>

Как следствие, история народа оказалась разорванной на эпизоды, связанные с монголами, Русью, Крымом, Грузией, Венгрией. К тому же отсутствие половецких источников ставит исследователей истории народа в заведомо трудное положение, вынуждая работать с множеством разноязычных источников, в коих судьбы половцев по вполне понятным причинам освещены предельно фрагментарно. Не мудрено, что историография собственно данной проблемы крайне бедна.

Тем значительнее в этой связи представляется попытка А. П. Мургулия и В. П. Шушарина создать более или менее синтетический труд, хотя хронологически и тематически не охватывающий всю историю половцев, но детально освещающий один из наиболее значительных ее эпизодов — пребывание половецкой орды в Грузии, приглашенной ее царем Давидом Строителем.

Обзор источников настолько полон, насколько фрагментарна и историография темы. Авторы привлекли большую часть известных ныне источников, в том числе и тех, которые освещают историю половцев в период, предшествующий их появлению в Грузии, восточных, русских и византийских авторов. Грузинские же источники явно преобладают. Что касается армянских авторов, для данной темы малосущественных то, стремясь объять необъятное, исследователи повторяют традиционные ошибки, приписывая Маттэосу Урхайеци весь текст «Хронографии» трех авторов: Санаинеци—Урхайеци—Ереци<sup>2</sup> и считая Смбата Спарепета автором сохранившейся в различных редакциях «Истории».<sup>3</sup>

В целом в главе дан достаточно подробный обзор источников, чего нельзя сказать об историографии. Естественно присутствие здесь работ российских и грузинских исследователей от П. В. Голубовского до Рыбакова и от И. А. Джавахишвили до М. Д. Лордкипанидзе. Остается пожалеть, что обильно представленные в списке использованной литературы работы венгерских авторов, обзор которых был бы обязателен с точки зрения заявленной темы, отсутствуют...

Глава 2 «Уход половецкого объединения Отрока в Центральное Предкавказье» фактически лишь вводит в тему, вследствие чего ее объем 15 страниц. Собственно исследование начинается лишь с главы 3 «При-

<sup>1</sup> Хорошая работа С. Плетневой (Половцы) преследует преимущественно научно-популярные цели.

<sup>2</sup> См.: Маттэос Урхайеци, Хронография / Древнеарм. текст подг. М. Мелик-Адамян и Н. Тер-Микаелян. Армянский перевод, комментарий Р. М. Бартияна (Ереван, 1991).

<sup>3</sup> *La Chronique attribuée au connetable Smbat / Introduction, traduction et notes par G. DEDEYAN (Paris, 1980) 9–35.* — история текста.



звание и приход половцев в Грузию» (с. 73–115), где анализируются внутривнутриполитические предпосылки призыва орды Отрока в страну, ее состав, надежды, кои возлагал на нее царь Давид, маршрут половцев из южнорусских степей в Грузию, а также причины согласия половцев отправиться на Кавказ.

Основной является 4 глава «Половцы в Грузии. 1118—1124 гг. (с. 115–152) в которой рассматриваются внешнеполитические планы царя Грузии, роль половецкого ополчения в их осуществлении, начало адаптация кочевников к новым условиям, а также внешнеполитические акции Давида IV в данный период.

К сожалению, в анонимной «Жизни царя царей Давида» сохранилось всего 10 свидетельств о пребывании половцев в Грузии, после чего они внезапно исчезают со страниц грузинских хроник после описания ими событий 1124 г. Очевидно лишь, что половцы принимали участие в походах царя против соседей.

Для реконструкции направлений и хронологии данных походов авторам пришлось предельно тщательно препарировать крайне общую информацию этого основного источника, отмечая, что впервые половцы приняли участие в военных действиях царя лишь в 1121 г. во время похода на Ширван и Давид «руками половцев» «уничтожил силы всей Персии» (с. 132).

Действительно, активная деятельность Давида Строителя по очищению южно-грузинских земель от заселивших их кочевников тюрок вызвала довольно резкую реакцию со стороны соседей Грузии. Но войска мусульманской коалиции, возглавляемой султаном Ирака Сельджукидом Махмудом были разгромлены в Дидгорской битве в августе 1121 г.

Значение победы было тем больше, что в ней как вассалы Сельджукида приняли участие владельцы столь территориально отдаленных от Грузии государств как эмир Хиллы Мазйадид Садака ибн Дубайс и эмир Диар Бакра Артукид Иль Гази, а также то, что ее следствием было отвоение Тбилиси-некогда столицы Картли и центра арабского эмирата Джаффаридов.

По мнению авторов (с. 138), к этому событию следует отнести слова анонимного автора жизнеописания Давида о том, что царь «начал разорять Персию, Ширван и великую Сомхити». Но логика, согласно которой Тбилисский эмират был вассалом Иракского султаната Сельджукидов («Персии»), и поэтому его захват равен разорению Персии, здесь не срабатывает. Тем более, что рядом с Персией названы Ширван и Сомхити — Армения.

Как следствие, речь может идти только о том, что Давид использовал Дидгорскую победу для продолжения политики отвоевания у сельджуков территории Южной Грузии и ослабления Ширвана (поход на Гян-

джу в 1123—1124 гг.), чем прямо пишет Вардан Бардзрбердци. О том же, вопреки мнению исследователей, прямо пишет и Ибн аль Асир. Участие в этом половец возможно, но источники об этом молчат.

Неудача следующего похода царя-снятие осады Шемахи, была связана с некими разногласиями в его армии между грузинским и кыпчакским контингентами, вылившимися в вооруженное столкновение. Мнение авторов (с. 141) о том, что причиной того было покушение половцев на жизнь царя, представляется нам сомнительным уже потому, что в тексте анонима речь идет о покушениях и настолько общо, что приурочить их к какой-либо дате и поместить в контекст каких-либо событий не представляется возможным. Также предельно гипотетично и утверждение о том, что, не получая возможности заниматься грабежами, половцы предприняли самостоятельные набеги на мусульманские территории без санкции Давида. Вновь использованный аргумент о возможности сего по причине покушений половцев на жизнь царя, несостоятелен (с. 146).

Наблюдение исследователей о том, что в связи с изменением целей походов Давида меняется и их характер (от грабежа царь переходит к завоеванию северных районов Ширвана, отвоеванию Ширака с его столицей Ани, Южной Грузии), возможно, и объясняет причину трений, начавшихся между царем и жившими грабежами кыпчаками. Тем не менее, последующие годы Давид продолжает отвоевывать у тюрок грузинские территории — район Дманиси, а также Джавахети, Кола, Спери, Басиани.

К сожалению приходится констатировать, что знания авторов исторической географии региона довольно смутны, а предлагаемые ими отождествления географических названий, фигурирующих в источниках, с реальными, общеизвестными, приводят в недоумение.

Вряд ли Сомхити — южная Картли (с. 143), тем более, что одна из перечисленных в грузинской огласовке крепостей — Гаги, хорошо известна как находившаяся на территории Ташир-Дзорагета. А уж Норбеди — явно армянский Норберд. Следовательно, речь идет об Армении. Басиани, Спери в списке районов, где Давид громил летние стоянки туркмен, вряд ли и крепость, хотя и со знаком вопроса (первый) и р. Чорох или приморская провинция Грузии (второй) (с. 143). Так как список начинается с Джавахети, то и Спери-Испири, к морю отношения не имеющая, и Басиани-Фасиана, провинции, до 1000 г. входившие в состав владений Багратида Давида Куропалата, затем до 1072 г. — Византии и позже заселенные тюркскими племенами (с. 143). Кола конечно же не Колагеран в Армении, но еще одна историческая провинция в южной Грузии, граничащая с Артаани.

Таким образом, несомненно, что Давид стремился вернуть в состав Грузии территории Тао-Кларджети, утраченные в 70—80 гг. XI в.

вследствие сельджукской экспансии в Закавказье, отвоевать у тюрок Армению с Ани и подчинить себе Ширван. И половецкая конница сыграла не последнюю роль в успехах царя. В то же время вряд ли стоит принимать всерьез гиперболы анонимного панегириста Давида, приписавшего ему власть даже над государствами крестоносцев.

Половцы исчезают во страниц грузинских источников после описания событий осени—зимы 1124 г., когда Давид отвел им земли для зимовки. Сугубо гипотетичная локализация исследователями этих земель (с. 150) вполне вероятна, все та же южная Грузия, откуда ранее было изгнано тюркское население. Возможно, половцы перестали интересоваться анонима в связи со смертью царя 24 января 1125 г., так как он упоминал их в контексте его жизнеописания.

Наконец, последняя глава «Половцы в Грузии и Венгрии в XII—XIII вв.» (с. 153–189). После смерти Давида половецко-грузинские контакты сохранились, свидетельством чего явилось сватовство внучки царя, будущей царицы Тамар, женихом которой стал изгнанный из Владимира и скрывавшийся у своих половецких родственников сын Андрея Боголюбского Юрий-Георгий. Правда, вопреки мнению исследователей, он не был братом Всеволода (Большое Гнездо), но племянником, о чем прямо сообщает цитируемый ими источник (с. 153).

В 1192 г. в Грузии «по делам службы» находился «Салават, брат кыпчакского царя Севинджа», возможно, с отрядом. Отсюда делается вывод о том, что они прибыли «для выполнения военной службы» (с. 155). И вновь приходится констатировать, что сделанные на этой основе глобальный вывод о признании «кыпчакским царем» сюзеренитета царя Грузии только потому, что рядом названы признававшие сей сюзеренитет овсы-оссы, абсолютно беспочвенен, так как характер миссии Салавата нам неизвестен. Посол, глава отряда наемников, отряда, присланного «царем кыпчаков» на помощь своему союзнику и пр. и пр.?

Ясно лишь одно — и после 1125 г. грузино-половецкие контакты сохранялись, что и немудрено, учитывая, что южная граница половецких кочевий проходила по Северному Кавказу, т. е. они были соседями Грузии по крайней мере до появления здесь монголов, что также констатируют исследователи (с. 159).

Как следствие, какие-то половецкие роды, жившие в пограничных территориях, и могли временами как грузинские подданные, союзники, наемники, принимать участие в военных действиях царей Грузии во второй половине XII в. Но статус их и в данном случае неопределим (те же «новые кыпчаки» в армии Георгия IV лаша (с. 158)).

Показателем в этой связи приводимый авторами казус. Отказ Георгия IV принять на поселение половецкую орду, позже с согласия владельцев Гянджи осевшую в Арране, привел к тому, что, закрепившись там, кыпчаки начали грабить территорию Грузии (с. 159).

По мнению исследователей, в это время кыпчакских отрядов на грузинской службе не было. И в то же время нет оснований считать, что летописец Георгия Лаши «знает половцев лишь как один из вассальных народов, живших на своей территории, откуда они приходят в Грузию по приказу царя» (с. 160). Как констатируют исследователи, кыпчаки и позже, после захвата их пастбищ монголами, откочевывали в Закавказье (с. 162).

Отрывочность сведений грузинских источников о статусе половцев в Грузии вследствие приглашения их в страну Давидом Строителем вынудила исследователей вполне закономерно обратиться к тождественному по сути казусу — приглашению половецкой орды в Венгрию королем Белой IV в 40-е гг. XIII в.

Акты его внука Ласло IV интересны тем, что показывают пути и способы инкорпорации половцев в венгерское общество: крещение, переход к оседлости, определение мест расселения, отказ от половецких обычаев даже в быту, отказ от насилий над земледельцами, несение военной службы в пользу короля и признание юрисдикции над ними королевского суда (с. 174–180). Показательно наличие у половцев «господ, дворян и сервов», что свидетельствует о достаточно далеко зашедшем процессе имущественной и социальной дифференциации половецкого общества.

В целом данные акты уникальны, так как являются предельно яркими свидетельствами государственного регулирования процесса адаптации стоящих на родо-племенном уровне кочевников классовым обществом, в тому же еще и преимущественно земледельческим. Сделанные на их основе выводы могут быть экстраполированы и на Грузию начала XII в, так как в обоих случаях имели место в целом сходные, если не тождественные процессы. Как параллель отмечают исследователи и браки Давида IV и сына Белы IV с половецкими женщинами как условие пребывания половцев в Грузии и Венгрии.

В Венгрии статус половцев менялся: от наемников в составе армии короля до его вассалов уже в рамках венгерского общества («господа и дворяне»). Отсюда закономерный вывод М. П. Мургулия о том, что предводитель половецкой орды в Грузии Отрок имел статус «предводителя половецких отрядов», ибо «ни текст анонимного историка царя Давида, ни сравнительно-исторический материал не дают основания для заключения о вассальной зависимости Отрока от царя» (с. 182), с чем следует согласиться.

Нежелание половцев «цивилизироваться» привело к тому, что в Венгрии они восстали и начали грабежи восточных районов королевства. Это вынудило Ласло IV предпринять против них поход, вследствие которого часть потерпевших поражение половцев бежала из страны. Возможно, хотя и необязательно подобная ситуация в Грузии, что могло вынудить уйти орду Отрока.

В целом работа интересна не только собранным воедино фактическим материалом, почти исчерпанным, но и методологическим подходом к решению поставленной проблемы. Использование сравнительно-исторического метода в данном случае закономерно и оправданно, так как в Грузии и Венгрии мы сталкиваемся с явлениями одного порядка — этнокультурными контактами оседлых и кочевого народов. С помощью венгерского материала исследователям удалось реконструировать вероятный ход событий в Грузии, несмотря на крайнюю фрагментарность освещающих их грузинских источников, выйдя на уровень обобщения материала и выявления общих закономерностей исторического процесса, что лишь в крайне редких случаях удастся сделать так четко и убедительно.

Велико значение работы и как справочного издания, так как источники и библиография приведены в нем с почти исчерпывающей полнотой. К тому же в приложении издан русский перевод фрагмента «Картлис Цховреба» — «Жизнь царя царей Давида».

«Житию Грузии» не очень повезло в русской, советской и российской историографии. Единственный более или менее полный французский перевод ее еще в 1849—1857 гг. издал М. Броссе, после чего в русских переводах были изданы некоторые из входивших в состав свода самостоятельных произведений, как, например, «Жизнь царицы Тамар» Бабили (перевод В. Д. Дондуа) в «Памятниках эпохи Руставели» (Ленинград, 1938), в тбилисской серии «Памятники грузинской исторической литературы»: «Матиане Картлиса» (1976) и «История и повествование о Багратионах» Сумбата Давитис дзе в переводе М. Д. Лордкипанидзе (1979), «Летопись Картли» (1982) и «Жизнь Вахтанга Горгосала» Джуншера (1986) в переводе Г. В. Цулая, «Жизнь царицы цариц Тамар» (1985) и «Распорядок царского двора» (1991) в переводе В. Д. Дондуа, «Обращение Грузии» в переводе Е. Такайшвили (1989).<sup>4</sup>

Перевод «Жизни царя царей Давида» к настоящему времени завершает этот список. Вне его остаются хроники 2 половины XIII—XV вв. Как следствие, исследователи, не владеющие грузинским языком, вынуждены работать с предельно устаревшим переводом М. Броссе.<sup>5</sup>

К сожалению, текст работы не вполне вычитан, поэтому в нем встречаются опечатки («Ширван-ширван» — с. 138, 141 и далее). Полиграфическое исполнение книги ниже всякой критики. Клееный блок в мягкой обложке рассыпается в руках при первой же попытке прочтения сего труда...

В. П. Степаненко

<sup>4</sup> Все они указаны в библиографии работы, хотя и не имеют отношения к ее тематике.

<sup>5</sup> См., например, авторы едва ли не самых интересных статей в сб. «Византия между Западом и Востоком» (СПб., 1999) Р. Шукуров и Д. А. Коробейников.

**Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Refutatio et Eversio definitionis synodalis anni 815 / nunc primum edita cura et studio J. M. Featherstone. Brepols—Turnhout, Leuven University Press. Turnhout, 1997 (Corpus Christianorum, Series Graeca, 33) XXXIV, 380 p.**

Ученым-византинистам не привыкать иметь дело с таинственными и необъяснимыми вещами, которые не только составляют предмет их штудий, но нередко вторгаются и в само течение научной работы. Вот и над «Обличением и опровержением», главным богословским сочинением св. патриарха Константинопольского Никифора I (806—815) как будто навис злой рок. Достаточно сказать, что издать его намеревались, среди прочих, такие корифеи мирового византиноведения как Г. Острогорский и П. Александер. Да и нынешнее издание было анонсировано в каталоге издательства Brepols еще на 1995 г., а появилось лишь два года спустя. И все-таки теперь можно сказать: свершилось! Один из важнейших памятников византийской литературы IX в. наконец-то стал доступен широкому кругу исследователей. Значение этого факта трудно переоценить — оно настолько велико, что совершенно затмевает любые критические замечания, которые только можно высказать, в том числе и те, что будут изложены ниже.

Между тем, издание, к сожалению, действительно не свободно от недостатков. Самый первый и самый серьезный касается взаимоотношений «Обличения и опровержения» с «Краткой хроникой» Георгия Монаха. Этот вопрос подробно проанализирован мною в отдельной статье<sup>1</sup>, поэтому здесь можно ограничиться лишь кратким объяснением сути дела. А она заключается вот в чем: Георгий переписывает сочинение Никифора целыми страницами почти дословно, лишь с мелкими пропусками или добавлениями. Каким образом Дж. Физерстоуну удалось этого не заметить, находится за пределами моего понимания — ведь обнаружил же он, по его собственному выражению, «striking similarity» (р. XXV, п. 40) между описанием смерти императора Льва V у обоих названных авторов! В результате такого упущения появилось совершенно бессмысленное примечание 40, где подробно разъясняется, что Георгий Монах почерпнул все свои цитаты из Никифора через посредство некоего гипотетического несохранившегося трактата. Кроме того, издатель не воспользовался случаем с помощью Георгия восполнить лакуну, возникшую из-за утраты листа в рукописи Р. Полагаю, что ко всем последующим переизданиям необходимо прилагать текст из хроники Амарто-

---

<sup>1</sup> Д. Е. Афиногенов, «Обличение и опровержение» патриарха Никифора как источник хроники Георгия Амартола // *Христианский Восток* 1 (7) (1999) 15–25.

ла — с. 780,16 – 782,11<sup>2</sup>. Тем не менее, следует сказать, что вступительная статья в целом выполнена на очень высоком профессиональном уровне и будет весьма полезна всякому, кто интересуется богословским творчеством Никифора вообще, не только «Обличением и опровержением».

Остальные претензии к аппарату издания можно считать мелкими придирками. Так, в указателе небиблейских источников и параллельных мест было бы желательно видеть повести о чудотворных иконах, в первую очередь Лиддской (ср. *Refutatio et Eversio*, 82, 74–87). В указателе имен собственных встречаются досадные недосмотры. К примеру, под именем «Анастасий» фигурирует только Анастасий Синаит, тогда как иконоборческий патриарх в 730—753 гг. Анастасий Синкелл отсутствует, хотя он упомянут в гл. 6, 35–36 (он не назван здесь по имени, как и Герман Константинопольский, который, тем не менее, в указатель попал). Интересно что в подстраничном примечании к этой главе говорится: «Ἔτερον: Anastasius Patriarcha». Вообще, если в индекс помещаются лица, упомянутые в тексте описательно (Герман, императрица Ирина), то этот принцип нужно было провести последовательно и указать, например, Авгара Эдесского, поскольку ясно, что под Ἐδεσσηῶν ἡγεμῶν (7, 55–56 и 82, 31) имеется в виду именно он. Наконец, *Index vocorum quarundam ad res Byzantinas spectantium* вызывает удивление своей скудостью. Трудно поверить, что на весь 335-страничный трактат набралось только 40 примечательных слов. Из этих 40 по крайней мере одно толкуется неправильно: *χερσόγραφα* означает здесь вовсе не «official copies of conciliar acts», а письменную присягу в верности II Никейскому собору, которую все епископы с 787 г. приносили при своем рукоположении<sup>3</sup>. Почему, например, слово *θρόνος* в этом указателе есть, а *ἱεραρχία* (207, 28) — нет, сказать невозможно. Ожидаемый ныне от любого издания византийского памятника *Index Graecitatis* вообще отсутствует — быть может, таково было пожелание издательства? В любом случае, это весьма досадно, потому что все предыдущие публикации богословских сочинений патриарха Никифора появились очень давно и никаких лексико-грамматических указателей, естественно, не содержат.

Что касается самого греческого текста, то восстановление его выполнено вполне грамотно, благо в данном случае задача не была очень сложной — при наличии всего двух рукописей достаточно высокого качества (практически полное отсутствие сгущ'ов говорит само за себя). Стремление издателя по возможности следовать рукописной орфогра-

---

<sup>2</sup> Georgii Monachi chronicon / Ed. C. de Boor. Editio stereotypa correctior, cur. P. Wirth (Stuttgart, 1978). Подробнее см. в вышеуказанной статье.

<sup>3</sup> См.: D. AFINOGENOV, The Great Purge of 843: a Re-Examination // *ΛΕΙΜΩΝ. Studies presented to Lennart Rydén on His Sixty-Fifth Birthday* / Ed. J. O. ROSENQUIST (Uppsala, 1996) 79–91.

фии следует всячески приветствовать, хотя последовательности ради можно было удержать более привычное для глаза правописание кодекса С в сложных словах с -λατρεία (в рецензируемом издании принято -λατρία). Впрочем, это относится к разряду субъективных предпочтений. Хотелось бы высказать также несколько предложений по поводу конкретных мест в тексте.

1. Конъектура καὶ ἃ ἐχέῃνοι вместо καχεῖνοι (20, 32) мне представляется излишней. Дополнение для σεπτὰ καὶ προσκυνητὰ κελήχασιν уже есть в предыдущей фразе, так что текст понятен и в том виде, в каком его дают рукописи. Относительно противопоставления ἐχέῃνοι-οὔτοι без частиц ср. ниже (20, 43–44): ἐχέῖνοις... τοῦτοις.

2. 66, 10: Вместо достаточно неловкого Accusativus absolutus без уступительного значения я предложил бы чисто орфографическое исправление προειρημένον на προειρημένων, которое хорошо соотносилось бы с мн. ч. λόγων в главном предложении и дало бы самый обычный Genetivus absolutus. Поскольку от этого причастия зависит придаточное предложение, вводимое ὅθεν τε καὶ ὅπως, множественное число выглядело бы логичнее. Ср. 85, 92, где издатель справедливо исправляет μόνον на μόνων, несмотря на консенсус рукописей.

3. 77, 81: Чтение τοσοῦτως, предлагаемое Физерстоуном в критическом аппарате, вполне заслуживает помещения в основной текст, потому что замена омикрона на омегу, учитывая их одинаковое произношение, лучше, чем исключение конечной сигмы.

4. 86, 25: Фраза будет выглядеть гораздо лучше, если вместо ἥδη написать ἥδεῖ (опять-таки, чисто орфографическое исправление).

В строке 85, 73 имеется опечатка: φαίνόμεμον вместо φαίνόμενον. К чести издателя, это единственная опечатка, которую я смог обнаружить (еще одна есть в Index vocorum quarundam, в слове σύγκλητος).

В заключение остается еще раз повторить, что выход в свет «Обличения и опровержения» — это, несомненно, большое событие в византиноведении. Одна лишь тайна остается неразгаданной: что же такого есть в этом издании, что потребовало столько времени на подготовку?

Д. Е. Афиногенов



**Oecumenii Commentarius in Apocalypsin / Editus a Marc DE GROOTE (Lovanii: Peeters, 1999) (Traditio exegetica graeca, 8) XIV, 355 p. ISBN 90-429-0236-1.**

Нужда в новом критическом издании *Толкования на Апокалипсис* Икумения была осознана сразу же вслед за появлением *editio princeps*<sup>1</sup> (отличавшегося роскошью типографского оформления по контрасту с качеством подготовки текста). Неблагоприятные обстоятельства задержали появление нового издания на много десятилетий, но, наконец, теперь мы имеем надежный критический текст самого первого византийского толкования всего текста *Апокалипсиса Иоанна*. Издание осуществлено по 17 старшим рукописям (XI—XVI вв.), а всего для изучения рукописной традиции было привлечено 38 рукописей (самые поздние — XVIII в.). В качестве приложения дано критическое издание схолий к толкованию Икумения (с. 293–308), впервые опубликованное Де Гроотом еще в 1997 г. Само издание текста выдержано образцово. Помимо аппарата разночтений и ссылок на схолии, а также раскрытия библейских и патристических цитат (надо сказать, немаловажная задача, далеко не полностью выполненная прежним издателем), систематически указываются параллели в двух других византийских толкованиях на *Апокалипсис*, для которых толкование Икумения послужило основой, — св. Андрея Кесарийского (VII в.)<sup>2</sup> и следовавшего за св. Андреем митрополита Арефы Каппадокийского (ок. 895 г.)<sup>3</sup>. Настоящее издание становится, таким образом, основополагающим трудом для изучения византийской традиции экзегетики *Апокалипсиса* в целом.

Дает ли новое издание что-либо новое для установления личности основоположника византийской экзегетики *Апокалипсиса*, до сих пор известной только из его собственного труда? Очевидно, нет<sup>4</sup>. Относительно даты мы остаемся при сообщении автора толкования, который

---

<sup>1</sup> The Complete Commentary of Oecumenius on the Apocalypse now printed for the first time from manuscripts at Messina, Rome, Salonika and Athens / Ed. with notes by H. C. Hoskier (Ann Arbor, 1928) (University of Michigan Studies. Humanistic Series. Vol. XXIII). В своем *Einleitung* (с. 1–8) автор рецензируемого издания подробно останавливается на критике труда своего предшественника, начатой еще рецензентами Хоскира в первые годы по выходе его труда.

<sup>2</sup> Критич. изд.: J. Schmid, Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes. I. Der Apokalypse-Kommentar des Andreas von Kaisareia. 1. Text (München, 1955) (Münchener theologische Studien. I. Historische Abteilung. 1. Ergänzungsband).

<sup>3</sup> Современного критич. изд. нет. Сохраняет значение изд. J. A. Cramer'a (1844), воспроизведенное в PG 106, 500–785.

<sup>4</sup> Издатель посвятил особую работу всем подобным вопросам: M. DE GROOTE, Die Quaestio Oecumeniana // *Sacris Erudiri* 36 (1996) 67–105.

помещает Тайнозрителя на 500 лет раньше себя (гл. I; с. 68); это дает нам примерную дату конец VI в., или, условно говоря, ок. 600 г. Сегодня, однако, можно более определенно высказаться о христологическом исповедании Икумения, которое, с легкой руки первооткрывателя полного текста его толкования, Ф. Дикампа, считали севирианским<sup>5</sup>: εἶναι οὖν τὸν Ἐμμανουὴλ ἐκ θεότητος τε καὶ ἀνθρωπότητος, τελείως ἐχουσῶν κατὰ τὸν οἰκεῖον λόγον, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀναλλοιώτως, ἀφαντασιάστως. μετὰ δὲ τὴν ἄφραστον ἔνωσιν πεπείσμεθα ἐν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν καὶ μίαν ἐνέργειαν<sup>6</sup> (гл. XII; с. 287). Эта формула, действительно, может быть легко истолкована в севирианском смысле (поскольку здесь нет прямого утверждения наличия двух природ *после* соединения<sup>7</sup>), однако она, сама по себе, не севирианская. В устах севирианина совершенно исключен столь узнаваемый парафраз Халкидонского ороса. Если автора такой формулы и можно подозревать в какой-либо ереси — то разве что в монофелитской (в ее классической форме — компромисса между именно севирианским монофизитством и халкидонитским богословием). Видно также, что автор был озабочен необходимостью сделать свое исповедание антиюлианитским (отсюда у него ἀφαντασιάστως — «немечтательно»). Для халкидонитской среды это указывает, самое раннее, на середину или вторую половину VI в., но не на эпоху самого Севира († 538 г.), когда споры о нетлении еще не успели перекинуться в халкидонитскую среду. В то же время, как мы видели, собственная хронология текста не позволяет датировать его эпохой монофелитских споров. Это означает одно: выражение «единая энергия» еще не имело у Икумения монофелитского смысла, а употреблялось в обычном для VI в. вполне православном смысле<sup>8</sup>. После монофелитских споров очень

<sup>5</sup> И заодно пытались отождествить этого Икумения с одноименным адресатом писем Севира Антиохийского, что, разумеется, приходило в противоречие с указанием текста на «500 лет» (см. выше). См.: F. Diekamp, Mittheilungen über den neu aufgefundenen Commentar des Oekumenius zur Apokalypse // *Sitzungsberichte der Preussische Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 43 (1901) 1046–1056, особ. 1052. Ср.: J. Schmid, Die griechischen Apokalypse-Kommentare // *Biblische Zeitschrift* 19 (1931) 228–254, особ. 238.

<sup>6</sup> Перевод: «есть убо Еммануил от божества же и человечества, совершенно имущих (каждое) соответственно собственному логосу (естества), неслиянно, непреложно, неизменно, немечтательно. Послежде же неизреченного соединения вероухом единое лице и едину ипостась и едино действо (энергию)».

<sup>7</sup> Следующее у Икумения сразу за этим утверждением «различия» божества и человечества «после соединения» было общей чертой как халкидонитского, так и севирианского богословия.

<sup>8</sup> Подробно об этом смысле см.: B. Lourié, Un autre monothéisme : le cas de Constantin d'Apamée au VI<sup>e</sup> Concile Œcuménique // *Studia Patristica* 29 (1997) 290–303. Сколь мало «монофизитским» является выражение «единая энергия»

многие «вербально-монофелитские» тексты святых отцов (если только они не были задействованы в монофелитских догматических флорилегиях) продолжали обращаться в православной среде. Именно поэтому архаичное — а отнюдь не еретическое — христологическое исповедание Икумения продолжало переписываться в Византии и нисколько не умалило авторитетности его толкования. Нам остается поблагодарить Марка Де Гроота, давшему этому толкованию новую жизнь.

В. М. Лурье

**P'awstos Buzand. Storia degli Armeni / A cura di GABRIELLA ULUNOGIAN, trad. di M. Bais e L. D. Nocetti [ԱՊՈՍՏՈՍԱՆԻ Պատմություն, Collana di Studi Romeici, Armeniaca Italica, 2] (Milano: «Mimesis», 1997) 231 pp. (без ISBN)**

Первый перевод *Бузандарана* (Բուզանդարանի Պատմությունը) вышел в Италии. Габриэлла Улуоджян, инициатор и редактор нового перевода объясняет в предисловии, что этот труд есть плод семинарских занятий, которые она вела со студентами университета, впоследствии продолжившими и завершившими этот труд. Перевод выполнен по изданию К. Патканова (СПб., 1912) с учетом грандиозной работы Н. Г. Гарсоян, опубликованной в Кембридже в 1989 г. Учитывая опыт этого богато комментированного труда, предприятие Г. Улуоджян можно охарактеризовать как именно перевод, имеющий целью ознакомить итальяноязычного читателя с *Бузандараном*. Примечания к тексту (с. 213–218) минимальны, перевод снабжен глоссарием, индексами (личных имен и географических названий) и наконец краткой библиографической выборкой. Адресат издания — скорее человек, интересующийся поздней античностью, нежели арменист. В книге, несмотря на практически общепринятый взгляд на полную апокрифичность «Псевдо-Фавста», который разделяет и автор, сохраняется традиционная атрибуция. На с. 15 автор предисловия высказывает мнение, что ученый мир сейчас разделяет датировку «Истории» Мовсеса Хоренаци V в., что не совсем соответствует положению вещей. В целом можно сказать, что книга заинтересует в основном итальянских читателей и ознаменует дальнейший рост популярности как *Бузандарана*, так и ранней истории Армении далеко за ее пределами.

А. В. Муравьев

---

(Христа), если его брать вне контекста, видно хотя бы из того, что оно всегда сохранялось у несториан.

**В. М. Платонов, Эфиопские рукописи в собраниях Санкт-Петербурга. Каталог (Санкт-Петербург, Издательство Российской Национальной Библиотеки, 1996) 112 с. ISBN не указан.**

**(Vyacheslav M. PLATONOV, *Ethiopian Manuscripts in St. Petersburg's Collections. A Catalogue* (St. Petersburg: Russian National Library, 1996) 112 pp. No ISBN.)<sup>1</sup>**

After 1906 when Boris Turaev has published his complete catalogue of the Ethiopian manuscripts in St. Petersburg,<sup>2</sup> the collections of manuscripts in St. Petersburg continued to grow. Now in addition to manuscripts described by B. Turaev another 45 codices, 25 scrolls, 3 fragments, and 71 documents are known. The aim of the book is the description of these manuscripts. They are located mainly in three collections: National Library of Russia (РНБ), St. Petersburg Branch of the Oriental Institute of the Russian Academy of Sciences (СПБ ФИВ), and Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (МАЭ). The manuscripts described by B. Turaev as being located in other places are now situated in these collections. All the replacements of these manuscripts since 1906 are also shown by the author of the new catalogue.

The catalogue is divided into four parts in accordance with 3 main collections of the manuscripts. The fourth part describes the only manuscript in private collection. Each part is subdivided into codices, scrolls and documents, the order in every subdivision corresponds to the numbers of the units stored. (Probably it would be better to follow the traditional thematic order — there is no special reasons to reject it). Every description if possible contains a brief codicological investigation and date, also the most interesting marginal notes and colophons are published in full and paleographic features are pointed out.

Every item in the collected manuscripts is described and small items (letters and diplomata) are followed by annotations. In particular all the *incipit* of the magic prayers are presented, that is quite a lot in the material described. The only strange exception is 18 «spiritual poems» in manuscript No. 122 (МАЭ 4055-3), p. 71. In that case not only the *incipit* is absent but also the half of the scroll is not described.

---

<sup>1</sup> A different version of this review was previously published in Russian in: Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 11 (СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1997) 404–408.

<sup>2</sup> Б. А. Тураев, Эфиопские рукописи в С.-Петербурге // *Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества* XVII, вып. II–III (СПб., 1906) 115–248.

It is remarkable that the catalogue includes the description of the letters and diplomata. Most of them were received by chargé d'affaires of Russia in Ethiopia (1910—1914) B. Chemerzin and by Russian doctors A. Kokhanovsky and M. Lebedinsky (also ones written by the Emperor Menelik II and itchege Taitu. Among the other documents rather interesting is the letter of the Emperor Tewodros (1855—1868) to vice-counsel of France in Massawa G. Legean (N 99, СПБ ФИБ Эф. 116,6, p. 55).

As for the codices, the most remarkable seems to be Octoteuch, recopied (according to the colophon) in 1515 A. D.; ms. СПБ ФИБ Эф. 100 (N 27, p. 31–32;). This codex is also mentioned by the compiler of the description (see preface, p. 14). It is said in one of the postscripts that it was written in the «land of Bora, the region of Gedebe». This manuscript was given as a present by Ethiopian Ministry of Post and Telegraphy in 1946. Its polychrome miniatures were never published (two black and white photos of poor quality are presented at pages 108–109). This manuscript needs some more description, it also causes some thoughts. «Land of Bora» in XVI century was the place of Falasha's diaspora. As the author of description mentions, the invocation opening one of the sections in the book sounds like the Falasha's one: «Blessed is Lord, the God of Israel, the God of every soul and every flesh». The relationship between this manuscript and the Falasha needs to be studied more thoroughly (that of course is not the aim of the description). I want just to point out that in the strict sense the translation of the traditional Falasha's invocation is not correct: መንፈስ: should be translated as «spirit» not only because there is another word for «soul» in Ge'ez but also because of the meaning of the formule itself (that traces back to *Numb* 16:22 LXX (≠ MT), but also often occurs, for example, in *1 Henoch* and other texts of the «intertestamental» epoch): «O God, the God of the spirits and every flesh», *i. e.* the God of all the fleshless spirits and the inspirited creatures that bear the flesh (*i. e.*, human beings). Compare with the main funeral prayer that was authenticated in Greek even in Nubia: «The God of the spirits and every flesh, That trampled the death and abolished the devil...» The formule just quoted opens one-page section titled in the description too general: «extract from the Book of Esdra». Even the *incipit* is not presented. It is not clear what particular book is meant — there are four of them in Ethiopian tradition and not all of them are known in other languages. There should be some reason for placing such an extract inside the Octateuch (between *Deut* and *Joshua*, *i. e.* after Pentateuch).

Another remark concerning this manuscript also applies the description N 30 (p. 34–35): the Ethiopian chronology is not clear enough. For example in manuscript No. 27 መጥቅቅ: is translated as «golden number». This translation goes back to Ludolf, but it is not correct. The literal translation — «trumpet» — is more correct because of the Jewish Feast of Trumpets (1 Tishri),

that became one of the technical terms for Ethiopian Easter computus.<sup>3</sup> As for the description No. 30, the author rightly understands the meaning of dating (separately day and night scales of notation with the notification of day or night in accordance with the length of the shade).

The most remarkable manuscript seems to be *Horologium* XV c. (N 15, p. 23, ill. on the p. 104; СПб ФИБ Эф. 46). The author of the description dated it by the handwriting. It has an unusual structure of the Divine Office: the regular 7 services — Matins (this section is called by Platonov «morning prayers» that is not very helpful since in Semitic languages of Christian East the usual name for church service is also «the prayer»), III, VI, IX Hours, Vespers (described by Platonov as «evening prayers»), Compline and Mesonykte<sup>4</sup> — are followed by «Prayers “at the cock’s crow”» (the author of the description refers to the right Slavic term «в куроглашение»<sup>5</sup>, but in a wrong orthography, that distorts the meaning: «курооглашение» (= «catechism of a cock»); again it would be better to use «service» instead of «prayer») and

<sup>3</sup> This is the initial value for all the calculations on Ethiopian (merely theoretical) lunar or «night» calendar. The right meaning of the term with the history of the subject in: P. MAURO DA LEONESSA, Un trattato sul Calendario redatto al tempo di re ‘Amda-Syon I // *Rassegna di studi etiopici* 3 (1943) 302–326 (especially 304–306). For general information on Ethiopian chronology and calendar see: O. NEUGEBAUER. Chronography in Ethiopic Sources (Wien, 1989) (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosoph.-hist. Kl. Sitzungsberichte, Bd. 512); IDEM. Ethiopic Astronomy and Computus (Wien, 1979) (Ibid., Bd. 347; Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte der Mathematik, Naturwissenschaften und Medizin, H. 22).

<sup>4</sup> Unfortunately the history of the Divine Office in Ethiopia is not studied enough, although it is rather complex. Now the main work on this subject is an unpublished dissertation in the Pontificio Istituto Orientale. Its main conclusions are used in a generalizing monograph: R. TAFT, The Liturgy of the Hours in East and West: The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today (Colledgeville, MN. 1986<sup>2</sup>). The modern Ethiopian *horologium* is unified; it is rather special liturgical tradition going back to Abbas Giyorgis from Sagla. Just recently another type of *horologium* has become obsolete (excepting some monasteries’ usages). It was called «Coptic» in Ethiopia although it has nothing to do with the real Coptic *horologium* (it clearly reflected the Divine Office of Palestine type, so it is possible that it was translated to Ethiopia through some Coptic tradition). Also some Ethiopian manuscripts are known where the Divine Office does not come to any of these two types.

<sup>5</sup> The translation of Byzantine (and still of the New Testament) term ἀλεκτοροφωνία. By the way frequent liturgical term «величание» is not translated correctly either. Neither Slavic term nor Greek (μεγαλινάριον) term with different meaning has anything in common with the presented Ethiopian hymnographical compositions. The author of the catalogue use this name for the singings containing the appeal ሰላም. In Ethiopian (through the Arabic) this word (literally «peace») became exactly equivalent to Greek χαῖρε «rejoyce», so the presented Ethiopian singings are very close to our Byzantine *oikoi*.

then the prayers of III Hour of night. Obviously these are the divided services of night hours that for other not-Ethiopian derivations of Palestinian rite can be just reconstructed.<sup>6</sup> The service of VI Hour of night is absent probably because that time was occupied with the Matins (the Divine Office of that type developed without including I Hour of day. The service of the I Hour is presented only in Egyptian recensions of the corresponding *horologia* of Palestinian origin. So the Matins started the Divine Office about the fourth hour counted from Midnight, i.e. about 6 o'clock in the morning<sup>7</sup>). To determine the liturgical tradition presented in this manuscript it is probably useful to study a short notice on page 2 (starting with «Blessed is the man and glorious is the name of he who esteems the Sabbath...»). In any case it is quite clear that this manuscript is an important liturgical source, that needs to be published or at least described in details.

A considerable part of the description is devoted to the Psalters. They all have the modern Ethiopian traditional composition: 150 Psalms, Ps. 151, Biblical Odes (in the amount of 15), *Song of Songs*, *Weddase Maryam* (that has a rather uncertain name of «Laudations to the Mother of God» in the description, so that only the Ethiopian name helps to understand the subject); the rest varies. Other liturgical texts are presented by some anaphoras and hymnographical books, and also with *Mystagogical Catechism* (i. e., a commentary on the Eucharistical liturgy = *μυσταγωγία*) from Ethiopian version of *Testamentum Domini Nostri Iesu Christi*. For some reason the author often translates its name as «Mysterious Doctrine» (probably because of its Latin name that was popular in the West: *Doctrina arcanum*; but this translation does not reflect the sense of its Byzantine name — the homily to the catechumens about the meaning of the liturgy<sup>8</sup>).

New catalogue of Ethiopian manuscripts in St. Petersburg is an important stage of a more general work of composing the catalogue of Ethiopian

<sup>6</sup> See the reconstruction in: В. М. Лурье, Славянское «Сказание о Псалтири» как литургический источник // *Byzantinoslavica* 57 (1996) 140–155. There (p. 140, note 4) some other archaic Ethiopian parallels coming to similar Liturgical traditions are presented.

<sup>7</sup> In Byzantine rite it caused the duplication of ancient Matins: its remains make the third part of the Great Compline. About the first appearance of the 1 Hour in Egypt (not in Latin East as it was considered before) and about the count of night hours from the midnight see: В. М. Лурье. Из истории чинопоследований псалмопения: полная псалтирь в ежедневном правиле (в связи с историей египетского монашества IV—VII вв.) // *BB* 56 (81) (1995) 228–237; 58 (83) (1999) 76–83.

<sup>8</sup> The text has been published separately: E. HAMMERSCHMIDT, *Äthiopische liturgische Texte der Bodleian Library in Oxford* (Berlin, 1960) (Veröffentlichungen des Instituts für Orientforschung der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Nr. 38) 48–72, and now it is included into the critical edition: R. BEYLOT, *Le Testamentum Domini éthiopien*. Édition et traduction (Louvain, 1984).

manuscripts in Russia. It should combine all the manuscripts together with the description that completely meets modern requirements. Naturally, the description made by B. Turaev more than 90 years ago is not able to correspond to the modern level of study of Ethiopian texts, so the new edition is even more desired. As for the present catalogue, it does not meet all the requirements either. In addition to written above I want to point out things that, as I see, should be taken into consideration in a new combined catalogue that is preceded by this edition.

All the manuscripts should have references to the corresponding editions. As a rule they are absent in this catalogue with the exception of references to the publications of the manuscripts described. The author made two more exceptions, and one of them is a reference to the *editio princeps* of A. Dillmann (1851)<sup>9</sup> (for the fragment of *Henoch*: N 38, p. 41; СПб ФИБ Эф. 93). Almost all the texts mentioned by the author are well-known in Ethiopian literature and were published, so it would not be difficult to expand his bibliography. For the texts that were not published it is desirable also to make references to their other manuscripts (through the published descriptions of manuscript collections). It is also important to specify and standardize the names of frequent Ethiopian texts. In this catalogue the names used by the compiler are often too approximate. In addition to the examples mentioned I want to point out two more cases. First of all this is the *Anaphora of Maryam*; there are known two of them in Ethiopia: one of Abbas Cyriacus, the bishop of Bahnesa (Oxyrinch), another one of Abbas Giyorgis of Sagla. The Ethiopian name presented by the author helps to identify it as one of Abbas Cyriacus in 3 cases from 6, in the rest 3 cases the text remains not-identifiable. Secondly, rather unsuitable was the name of «Cherubic Song» (p. 65) for quite a large hymn that remains not-identifiable. From the first lines that are presented in the book (where the cherubs and their singing according to *Isa* 6:6 are mentioned) it is clear that some other hymn is meant. (And what is more the «Cherubic Song» is not used in Ethiopian service, it is used only in Byzantine Great Entrance). Also the name ሥርዐተ፡ ቅመር፡ (literally, *table, or canon of the pericopes*) should be translated just as «canons of Eusebius» (that will make no use of lengthy explanations that the author had to give twice — on p. 9 and p. 61). Since the identification of the texts is not precise enough it makes the alphabetical index of the texts far less useful. But in any case it would be difficult to use this alphabetical index because of the mixture of names given in the Russian translation and transliterated Ethiopian names. (It would be better to present both names, as most of similar descrip-

---

<sup>9</sup> Modern edition: M. A. KNIBB, in consultation with E. ULLENDORFF, *The Ethiopian Book of Enoch. A new edition in the light of the Aramaic Dead Sea fragments*. Vols. 1–2 (Oxford, 1978).



tors do, and original name should be presented in standard form and in all the variants appeared.) This index contains some other inconsistencies: «*Anaphoras... of Maryam*» includes 6 anaphoras while «*Anaphora of Maryam*» includes only one (p. 89), «*Horologium and 'Laudations to the Mother of God'*» are presented as one text (p. 94)...

One manuscript (No 35, p. 38–39; СПб ФИБ Эф. 110) has a colophon in Greek (by an accurate cursive script) that was read with the mistakes (photo of the original is on p. 108). It has some deviations from normative grammar and should be read as follows: Σαμουήλ [not Σαμουνί]. Γεωργίου ἐκ Ἀβυσσινίας [instead of normative Ἀβυσσινίας]. Ἐν Ἀθήναις [modern Greek spelling] τῇ. [instead of τῇ; but not «9n»!] 31. Αὐγούστου [instead of Αὐγούστου] ἔτος [not ἔθος!]. 1893. The translation should be also improved. In the catalogue it is «(?) of George from Abyssinia. In Athens 9 (o'clock?) August 31, 1893». It should be «Samuel Georgiou [it is not a name but a surname if the author of the record is Greek, or the name of the father if the author is the Ethiopian Samuel Giyorgis] from Abyssinia. In Athens, August 31, 1893».

However the most important thing has been done: the description of Ethiopian manuscripts of St. Petersburg is now completed that makes possible the publication of the unified combined catalogue that will include all recent achievements in the study of Ethiopian texts.

B. Lourié

**Don K. PRESTON, Who is this Babylon? ([Ardmore, OK], 1999) XII, 239 p. ISBN 0-9653804-1-6 (pb).**

Очередная книга об *Апокалипсисе Иоанна*, вышедшая из-под пера американского пастора, почти не имеет шансов на внимание со стороны научного сообщества — и это очень прискорбно, для самого же научного сообщества в первую очередь. Безусловно, книга сосредоточена вокруг богословских вопросов, до которых научному сообществу нет дела, — но, в то же время, независимо от этих вопросов, автор снова ставит старую и до сих пор нерешенную проблему науки об Апокалипсисе — идентификации «Вавилона». Научное сообщество может тут похвалиться только своим собственным «консенсусом» (Вавилон *Апокалипсиса* и других раннехристианских произведений = Рим), что отнюдь не равнозначно доказательству<sup>1</sup>. Автор настоящей книги, подобно лишь неболь-

<sup>1</sup> Чаще всего мы и встречаем такую идентификацию без всякого доказательства. Чтобы проиллюстрировать, на какой зыбкой почве мы тут оказываемся, если только захотим перейти к доказательствам, я процитирую один из са-

шому числу прежних исследователей, настаивает на другой идентификации: Вавилон = Иерусалим.

Все новые и новые частные вопросы истории текста *Апокалипсиса* получают разрешение — но мы так и не приблизились к каким-либо доказательным идентификациям его *Sitz im Leben*. Даже оба ближайших литературных аналога *Апокалипсиса* *Иоанна* — *Апокалипсис* *Ездры* (4 Езд.) и сирийский *Апокалипсис* *Варуха* (2 Вар.) — научный консенсус относит к совершенно иной среде: не христианской, а иудейской. Пока что изучение всех трех этих похожих друг на друга апокалипсисов сводится к накоплению «мелочей» — вроде, например, хорошо идентифицируемых элементов литургических последований или цитаций более древней апокалиптической литературы, — а все «выводы и обобщения» суть не более, чем первоначальные попытки связать эти наблюдения воедино. Из таких попыток наиболее конкурентоспособными должны стать, по-видимому, те, что как можно реже прибегают к «духовному» (то есть, увы, произвольному) толкованию источника. Именно в этом сила и концепции рецензируемой книги. Назовем лишь несколько примеров: стих Апок. 11, 8, идентифицирующий Вавилон с городом, где «Господь был распят» (с. 31), параллелизм между Апок. 17 (Божьи кары на Блудницу-Вавилон) и Иезек. 16 (то же, но относительно блудницы-Иерусалима) (с. 60–61), стих Апок. 18, 4 (см. выше, прим. 1), отмеченный еще R. H. Charles'ом параллелизм между Мф. 24 (бедствия,

---

мых авторитетных современных комментариев (к Апок. 18, 4: *Изыдите из нея* (Вавилона)...): «Il ne semble pas que le sens le plus littéraire soit possible: invitation à quitter matériellement la ville de Rome! [тут автор без доказательства принимает «консенсус»: Вавилон = Рим] Imaginer une allusion à la fuite de la Pella en 70 [т. е. Вавилон = Иерусалим] suppose utilisation d'un document ancien qu'on n'isole pas sans arbitraire [здесь вступает в силу еще один консенсус по еще одному спорному вопросу: дата до 70 г. по Р. Х. считается для самого *Апокалипсиса* неприемлемой; надо заметить, что, хотя ранняя датировка кажется более «подходящей» для идентификации Вавилона с Иерусалимом (и ей следует также Д. Престон), однако, подобная идентификация теоретически возможна и в конце I в.]. Reste donc le sens spirituel: c'est bien du contexte païen et idolâtrie, dont la capitale de l'empire est l'exemple parfait, que les chrétiens sont invités à sortir» (P. PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean* (Lausanne—Paris, 1981) (Commentaire du Nouveau Testament, XIV) 268). Весь научный консенсус по идентификации «Вавилона» построен на такого рода «духовном» толковании! Более полный обзор историографии, принимающей идентификацию Вавилон = Иерусалим, см. в диссертации (автор которой придерживается той же точки зрения): A. J. BEAGLEY, *The «Sitz im Leben» of the Apocalypse with Particular Reference to the Role of the Church's Enemies* (Berlin—New York, 1987) (Beiheft zur *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 50). За указание мне на эту работу благодарю д-ра Ph. L. Mayo.

обрушивающиеся на Израиль) и Апок. 6 (с. 1–3). Итак, пока мы находимся в зоне «кумулятивных» доказательств, наука не имеет права предавать забвению никакие «мнения меньшинства», а еще менее — такие из этих мнений, которые гораздо менее «форсируют» тексты, нежели научный «консенсус». У автора этих строк есть и особая причина отнестись со вниманием к возможности идентификации «Вавилона» как Иерусалима: именно такой вывод был бы очень естественен, если считать, что христианство восходит не к той иудейской традиции, которая обладала властью над иерусалимским Храмом, а к какому-то иному «иудаизму», чьи отношения с Храмом не были особенно простыми. В таком случае сходство всех трех упомянутых выше апокалипсисов можно было бы объяснить их общим background'ом еще дохристианской эпохи.

В. М. Лурье

## ПОСЛЕДНИЙ ТРУД МОНСЕНЬЕРА АЛЬБЕРТА ВАН РУЯ

**Petri Callinicensis Patriarchae Antiocheni Tractatus contra Damianum. II. Libri Tertii capita I–XIX / Ediderunt et anglice reddiderunt Rifaat Y. EBIED, Albert VAN ROEY, Lionel R. WICKHAM (Turnhout: Brepols; Leuven: University Press, 1996) (*CChr Ser. Graeca*, 32) LVI, 569 p. ISBN 2-503-40321-2 relié, 2-503-40321-0 broché.**

**Petri Callinicensis Patriarchae Antiocheni Tractatus contra Damianum. III. Libri Tertii capita XX–XXXIV / Ediderunt et anglice reddiderunt Rifaat Y. EBIED, Albert VAN ROEY, Lionel R. WICKHAM (Turnhout: Brepols; Leuven: University Press, 1998) (*CChr Ser. Graeca*, 35) XLVI, 553 p. ISBN 2-503-40351-4 (по каталогу *CChr*; на книге не указан).**

19 января 2000 г. скончался монсеньер Альберт Ван Руй — ученый, который был не просто специалистом по сирязычным авторам послехалкидонской эпохи, но и почти пионером в области изучения... даже не изучения, а распутывания запутаннейшей истории дюжины монофизитских сект VI века. Еще за два дня до смерти монсеньер Ван Руй продолжал работать. Но четвертый и последний том наиболее монументального труда его жизни — издания сохранившихся частей огромного тракта-

та Петра Каллиникского *Против Дамиана*<sup>1</sup> — теперь, вероятно, задержится — и ритм появления трех первых томов, строго раз в два года, теперь может быть нарушен.

Только человек, совсем не знакомый с историей монофизитского мира, может решить, что проблема истории монофизитского богословия именно в VI в. — весьма и весьма частная. В действительности именно VI век определил, каким быть монофизитскому миру едва ли не на все Средневековье (которое, как мы знаем, в некоторых странах Христианского Востока продолжалось, с точки зрения историка христианства, почти до нашего времени). Обилие конфликтующих между собой монофизитских течений именно в том столетии, начало которого явило Севира Антиохийского и Юлиана Галикарнасского, в значительной мере было вызвано догматическими причинами: в этом столетии были найдены почти все логические возможности построения монофизитской догматики, и почти все они были реализованы — что и привело в тот момент к сильнейшему конфессиональному дроблению монофизитского мира. Впоследствии, разумеется, имели место интеграционные процессы, но, как православная догматика, например, несет на себе память об арианских спорах, так и позднейшие монофизитские учения будут нести на себе память о конфликтах VI в. VI век — ключ ко всей последующей догматической истории монофизитства, и этот-то ключ подбирал покойный монсеньер Ван Руй.

Более ранние годы его научной деятельности были подытожены 15 лет назад в посвященном ему сборнике<sup>2</sup>, и поэтому мы ограничимся только напоминанием главного в свете его научных занятий за последнее время, когда история монофизитской догматики занимала его почти безраздельно.

Вот только самый краткий перечень тех «ключей», которые монс. Ван Рую удалось подобрать:

1. История Пробы, перешедшего из севирианства в Православие; в философских терминах — это история перехода через не всегда заметную, но всегда существующую грань между севири-

---

<sup>1</sup> О первом томе этого труда, а также о значении всей этой полемики между Петром и Дамианом, см.: В. М. Лурье, Богословие «египтствующих умом»: монофизитская триадология между тритеизмом и дамианизмом // *ХВ* 1 (7) (1999) 479–489; здесь же библиография более ранних публикаций монс. Ван Руя по этой теме, которые ниже будут упоминаться без ссылок.

<sup>2</sup> F. NEIRYNCK, Albert Van Roey: Biografie — Biography // After Chalcedon. Studies in Theology and Church History offered to Professor Albert Van Roey for His Seventieth Birthday / Ed. by C. Laga, J.A. Munitiz, L. Van Rompay (Leuven, 1985) (OLA 18) IX–XX; L. VAN ROMPAY, Bibliografie — Bibliography // *Ibid.* XXI–XXVIII.

анским признанием «качественного различия природ» «после соединения» и халкидонитским диофизитством. Начало изучению темы было положено небольшой статьей монс. Ван Руя<sup>3</sup>.

2. Агноитство — секта, чье учение (точнее, необходимость опровержения оногo) сразу приобрело универсальное значение в среде и противников, и сторонников Халкидона. Именно в полемике против этой секты был едва ли не канонизирован «монофелитский» богословский язык середины и конца VI в., который впоследствии дал столь большие шансы на успех монофелитской унии<sup>4</sup>. Под руководством монс. Ван Руя было осуществлено издание основных источников<sup>5</sup>.

3. Оригенизм Иоанна Филопона и соответствующий раскол секты тритеитов на «кононитов» и «антониан» (оригенистов)<sup>6</sup>. Этот вид оригенизма почти сразу перекинулся и на халкидонитский лагерь, увлекая тогдашнего Константинопольского патриарха Евтихия; это учение было погашено при низложении Евтихия, но продолжало тлеть, пока не вспыхнуло вновь во время второго иконоборчества<sup>7</sup>.

4. Наконец, *opus magnum* всей жизни монс. Ван Руя — история тритеитства и его диаметральной противоположности, дамианизма. Говоря коротко, это серия основополагающих работ для истории монофизитской триадологии.

Пока издание *Против Дамиана* не доведено до конца, еще рано оценивать перспективы его воздействия на наши знания о предмете. Поэтому ограничиваюсь лишь несколькими беглыми замечками. Прежде всего, мы, наконец, получили в свое распоряжение такой объем аутентичных дамианитских (точнее, принадлежащих непосредственно Дамиану)

<sup>3</sup> A. VAN ROEY, Het dossier van Proba en Juḥannan Barboer // *Scrinium Lovaniense*. Université de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philologie. Sér. 4<sup>e</sup>, vol. 24, fasc. 24 (1961) 181–190. Итоговой работой по этой теме можно считать: K. H. UTENMANN, Stephanos von Alexandrien und die Konversion des Jakobiten Probas, des späteren Metropolitens von Chalkedon. Ein Beitrag zur Rolle der Philosophie in der Kontroverstheologie des 6. Jahrhunderts // *After Chalcedon...* 381–399.

<sup>4</sup> См. подробнее: B. LOURIÉ, Un autre monothélisme: le cas de Constantin d'Apamée au VI<sup>e</sup> Concile Œcuménique // *Studia Patristica* 29 (1997) 290–303.

<sup>5</sup> A. VAN ROEY, P. ALLEN, Monophysite Texts of the Sixth Century. Edited, translated and annotated (Leuven, 1994) (OLA 56), 1–102 (Part One: Texts against the Agnoetai).

<sup>6</sup> A. VAN ROEY, Un traité cononite contre la doctrine de Jean Philopon sur la résurrection // *ANTIΔΩΡON*. Hulde aan Dr. Maurits Geerard bij de voltooiing van de *Clavis Patrum Graecorum*. I (Wetteren, 1984) 123–139.

<sup>7</sup> LOURIÉ, Un autre monothélisme... ; IDEM, Le second iconoclasme en recherche de la vraie doctrine // *Studia Patristica* 34 (2000) 145–169.

текстов, о котором едва ли приходилось мечтать, — ведь в самом Египте эти тексты почти не сохранились, тогда как у Петра они цитируются очень большими фрагментами<sup>8</sup>. Это резко повышает надежность принятых ранее реконструкций дамианитской триадологии (не внося в нее, насколько сейчас можно заметить, каких-либо существенных корректив). Во-вторых, и это бросается в глаза при просмотре указателей цитируемых Петром источников, новое издание обогащает наши «досье» и некоторых других авторов, особенно Севира Антиохийского. Для истории богословия будет особенно ценно предпринять заново анализ триадологии самого Петра, чтобы определить, насколько ему удалось и насколько не удалось «свести концы с концами» в своих попытках совместить христологическое учение о «единой природе» Христа (в севирианском смысле) с единством Св. Троицы, — но, повторим, этой работой будет заняться сподручнее после выхода в свет четвертого тома.

Монсеньер Ван Руй пришел в науку о монофизитском богословии как бы вместо о. Андре де Аллё, который после своей классической монографии о Филоксене Маббугском (1963 г.) постепенно отходил и, в конце концов, еще задолго до смерти (1994 г.) отошел от истории монофизитского богословия<sup>9</sup>. В отличие от трудов его лувенских предшественников, работы монс. Ван Руя еще далеко не в полном объеме востребованы наукой, для которой не только монофизитское, но и халкидонитское богословие VI в. — еще малообжитая область. Однако, я решаюсь сказать, что по реальному значению своего научного вклада в изучение монофизитского богословия монс. Ван Руй вписал свое имя четвертым по счету в знаменитый лувенский ряд, на который приходится равняться всякому историку монофизитских доктрин: J. Lebon — R. Draguet — A. de Halleux — A. Van Roey.

В. М. Лурье

---

<sup>8</sup> Изданный предварительно монс. Ван Руем франц. пер. сохранных у Петра фрагментов одного произведения Дамиана — *Adversus Trithēitas* (CPG 7245) — теперь должен будет обогатиться двумя фрагментами гл. 12, которые цитируются у Петра в главах 4 и 17 части III (см. по указателю в т. 2).

<sup>9</sup> См.: *Bibliographie académique d'A. de Halleux // Ephemerides Theologicae Lovanienses* 70 (1994) 236–243.

**Studies in Honor of Vladimir A. Livshits / Ed. by CAROL ALTMAN BROMBERG and PRODS OKTOR SKJÆRVØ (Bloomfield Hills, Michigan, 1998) (Bulletin of the Asia Institute. New Series. Vol. 10 (1996)). viii, 292 pp.**

Юбилейный том в честь 75-летия Санкт-Петербургского ираниста вышел не в Санкт-Петербурге и даже не в России — а в штате Мичиган, США, где тамошний Институт Азии посвятил ему специальный выпуск своего «Бюллетеня». Международному признанию трудов российского ученого и члена Редколлегии «Христианского Востока» невозможно не порадоваться, но об отсутствии в России инициативы, подобной американской, нельзя не поскорбеть. Впрочем, скорбь эта несколько умеряется, когда среди авторов американского тома мы встречаем хорошо знакомые российские фамилии... Владимира Ароновича Лившица поздравляет вся иранистика — которая, как и всякая наука, не делится на «отечественную» и «зарубежную».

Сборник открывается двумя краткими вступлениями (с. 1–2). И. М. Стеблин-Каменский рассказывает об основных фактах личной и научной биографии юбиляра, а Ричард Фрайе (R. N. Frye) — о Лившице как человеке, которого он знает с 1955 г. Далее следует (с. 3–9) библиография основных (далеко не всех, хотя это не отмечено составителями) работ Лившица с 1949 по 1997 г. (119 названий).

Основная часть сборника включает 20 статей, 3 заметки, сообщение о новых поступлениях Ашмолейского музея (Оксфорд) и 2 рецензии. С точки зрения истории Христианского Востока наибольший интерес представляют следующие работы.

G. GNOLI, More on *astwand ruwan* (KKZ 19 and KNRb 20–21), pp. 73–77. Г. Ньюли (член Редакционного Совета нашего журнала) возвращается к таинственному выражению *astwand ruwan* (букв., «костная душа») из знаменитой пехлевийской надписи жреца Кердира (III в. по Р. Х.), вокруг которого давно уже сосредоточено внимание историков зороастрийского богословия.<sup>1</sup> Прежде сам Ньюли следовал за Жинью, относя это выражение к будущему, эсхатологическому и окончательному состоянию бессмертия. Теперь же он, вслед за статьей Kellens'a (1995), возвращается к старому толкованию, данному покойным о. Жаном де Менасом в его переводе *Денкарта* (1973–74). Именно *Денкарт* III, 209 и предоставляет ключевой контекст для правильного понимания Керди-

---

<sup>1</sup> См. особ. статью, где наиболее развернуто высказана точка зрения, с которой полемизирует автор: Ph. GIGNOUX, «Corps osseux» et «âme osseuse»: Essai sur le chamanisme dans l'Iran ancien // *Jurnal Asiatique* 267 (1979) 41–79.

ра. Выражение *astwand ruwan* оказывается строго параллельным выражению *astwand tan* (букв. «костное тело»), и оба они относятся к настоящему состоянию земной, а не вечной жизни; «костная душа» есть, таким образом, душа, находящаяся в земном и еще не ставшим бессмертным теле. Общая концепция Кердира оказывается, таким образом, генетическим предшественником манихейской концепции «двойного блаженства» (*dwg'ng prwxyh*) — блаженства тела и блаженства души, оба из которых достижимы еще из земной жизни. Нечего и говорить, что все это не имеет никакой специфической связи с шаманизмом (вопреки Жинью). Понимание подобных частных, но важнейших вопросов учения официального зороастризма Кердира и манихейства совершенно необходимо для понимания судеб христианства в сфере влияния Иранской империи.

Статья J. ХАРМАТТА, *The Wall of Alexander the Great and the Limes Sasanicus*, pp. 79–84, несмотря на свою краткость,<sup>2</sup> представляет очень существенную важность для всех, кто работает с восточными версиями *Романа об Александре*. Основная часть статьи посвящена датировке фортификационных сооружений сасанидского времени (точнее, второй пол. V—VI вв.), предназначенных для защиты Ирана от нашествий кочевников и, так или иначе, оказавшихся связанными с деятельностью Александра в письменных и устных преданиях. (К числу таких сооружений относится и 250-километровая «Стена Александра», сооруженная вокруг Мерва). Все те, кто читал сирийский *Роман об Александре* после Т. Нёльдеке, хорошо помнят, что именно в таком среднеазиатском ландшафте проходит один из самых длительных походов Александра... Но Харматта преподносит своим читателям еще и вовсе неожиданный сюрприз: разрешение более чем вековой загадки имени царя Ирана в сирийском *Романе* («Тубарлак»). Хронологически тут должен был бы быть Хосров II (590—628) — *Роман* весьма точно называет целый ряд хорошо узнаваемых событий его царствования, хотя и «трансплантированных» в античный контекст. И оказывается... именно он, Хосров II. Харматта показывает (при помощи двух таблиц), что надпись на моне-

---

<sup>2</sup> И не идеальную полноту библиографии. Более полную библиографию по иранским и околоиранским связям *Романа об Александре* см. в: В. М. ЛУРЬЕ. Александр Великий — «Последний Римский царь». К истории эсхатологических представлений в эпоху Ираклия // *Византиноведение* (2000) (в печати). Классическую статью Цегледи автор цитирует по переизданию в переводе на венгерский в составе сб. его работ; вот данные оригинальной публикации, которая остается более доступной для большинства читателей: K. CZEGLÉDY, *The Syrian legend of Alexander the Great* // *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 7 (1957) 231–249.



тах Хосрова, выполненная пехлевийским курсивом, может быть одинаково легко прочитана как *hwslwy* (правильное прочтение; напоминая, что графемы для *l* и *r* не различаются даже теоретически) и *twbrlk'* (что уже и дает сирийское «Тубарлак»). Все это вновь и вновь подтверждает старое предположение Нёльдеке о том, что автор сирийского *Романа* перерабатывал какой-то письменный *Vorlage* на пехлеви.

Хотелось бы упомянуть еще две статьи, хотя по отношению к собственно *христианскому* Востоку они представляют интерес лишь потенциальный: D. N. MacKENZIE, *Khwarezmian Enigma Variations*, pp. 141–147, и N. SIMS-WILLIAMS, F. du BLOIS, *The Bactrian Calendar*, p. 149–165. Первая содержит публикацию и частичную расшифровку описаний сложных случаев из юридической практики, сохранившихся в составе сборника законов на арабском языке; сами случаи, однако, описываются на хорезмийском (часто до неузнаваемости искаженном арабскими переписчиками). Несмотря на то, что христианских текстов на хорезмийском языке до сих пор не известно, их существование весьма и весьма вероятно — если иметь в виду распространенность христианства (и юрисдикцию православного патриархата Антиохии) на территории распространения этого языка в конце первого тысячелетия. Поэтому историк христианского Востока, если будет следить за всеми находками, имеет шанс найти следы христианской культуры даже в каких-нибудь хорезмийских текстах исламской эпохи... Вторая статья содержит новую и наиболее полную реконструкцию бактрийского календаря, основанную на более, чем сотне датированных документов (с 342 по 781 гг. по Р. Х.) — таково содержание ее первой части, написанной Н. Симс-Вильямсом. Этот календарь заслуживал бы внимания как хотя бы один из календарей, «пограничных» христианскому миру и господствующий в одной из зон преобладания манихейства. Однако, — и этому посвящена вторая часть статьи (Ф. дю Блуа) — это тот самый таинственный календарь «народа *bx'rtk*», названия месяцев из которого приводятся в знаменитой таблице в так наз. «Хронологии» Бируни (именно в таблице, без каких-либо упоминаний в тексте; дю Блуа приводит аргументацию в пользу интерполированности соответствующей колонки). Согласно традиционному взгляду, речь идет о «бухарцах», но за 100 с лишним лет никто так и не нашел никаких независимых данных в пользу существования особого «бухарского» календаря. Согласно дю Блуа, название колонки следует объяснять несложным в арабской графике искажением в «бухарский» какой-то формы со значением «тохарский», соответствовавшей арабскому и персидскому названию «бактрийского».

Статья W. SUNDERMANN, *A Manichaean View on the Resurrection of the Body*, p. 187–194, относится к тематике ХВ совершенно непосредственно. Она содержит *editio princeps* согдийского турфанского фрагмента М 140 + М 1501, который восходит к утраченной арамейской традиции,

общей с коптскими *Кефалайа* (гл. 13); однако, в отличие от коптского текста, сохранившегося в этом месте крайне плохо (и его состояние также обсуждается в статье), согдийский содержит несколько вполне законченных мыслей. Во-первых, перечисляются пять типов воскресения; последний, пятый, встречается впервые в этом тексте: «Пятое воскресение — из человечества». Во-вторых, осуждаются «еретики» (*qyšykt*), которые утверждают, будто бы воскреснут тела. С манихейской точки зрения, в последнем были повинны не только христиане и иудеи, но даже зороастрийцы. Зундерманн все же обсуждает и альтернативную гипотезу: не имела ли в виду какая-то манихейская секта, удержавшая веру в воскресение от своего (елкасаитского) прошлого? Подобные вопросы все еще остаются за порогом чувствительности методик, доступных историкам манихейства.

В конце тома на правах заметки опубликовано пространное резюме статьи следующего (пока что не вышедшего) тома *Bulletin of the Asia Institute*: M. SCHWARTZ, \*Sasm, Sesen, St. Sisinnios, Sesengen Barpharangēs, and... «Semanglof», p. 253–257. Идея была подана В. А. Лившицем, опубликовавшим в 1977 г. статью о до тех пор неизвестном парфянском теониме «Сасан». Шварц прослеживает метаморфозы языческих верований, связанных генетически с этим парфянским божеством (в свою очередь, «потомку» ближневосточного божества середины I тысячелетия до Р. Х.), в различных контекстах, включая христианские (гл. образом, в многочисленных магических текстах, относящихся к св. Сисиннию). Насколько можно судить по резюме, автор ограничивается христианским византийским и коптским материалом, но ему стоило бы, вероятно, уделить больше внимания более консервативным и архаичным традициям Эфиопии, где традиционный (можно сказать, даже для Финикии VII в. до Р. Х.!) культ св. Сисинния как защитника рожениц и детей от демонообразных существ женского пола — до сих пор один из самых популярных.<sup>3</sup>

Ограничивая эту рецензию лишь материалом, соответствующим тематике ХВ, мне приходится оставить «за кадром» большую часть юбилейного тома... Но в этом есть и хорошая сторона: качество малой и почти случайной выборки подогреет интерес к целому.

В. М. Лурье

---

<sup>3</sup> См., напр.: С. Б. Чернецов, Описание эфиопских рукописных амулетов («магических свитков») из собрания МАЭ // Из культурного наследия народов Америки и Африки: Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. 31 (Ленинград, 1975) 208–226.

**ზაზა ალექსიძე, ალბანური მწერლობის ძეგლი სინას მთაზე და მისი მნიშვნელობა კავკასიოლოგიისათვის (თბილისი: პროგრამა “ლოგოსი”, 1998) 78 გვ. ISBN 99928-65-25-1. [Zaza ALEKSIDZE, Georgian-Albanian Palimpsest on Mt. Sinai and its Relevance to Caucasian Studies]**

The book contains the Georgian text (p. 5–30) of a paper whose main ideas were published by the author in Russian in *XB* 1 (7) (1999) 3–13, with addition of summaries in English (p. 31–42) and in Russian (p. 43–58) and of a set of illustrations including two photos (unfortunately, of a rather poor quality) of both Sinaitic palimpsests containing texts in Albanian (ill. 13, 14; p. 71–72).

B. L.

## **BYZANTIUM, THE CHRISTIAN ORIENT, AND THE SLAVIC WORLD IN THE PUBLICATIONS OF THE VOLGOGRAD STATE UNIVERSITY<sup>1</sup>**

These collections are devoted to various aspects of Orthodox life. The major topic of the collection «Средневековое православие...» («Medieval Orthodoxy: From the Parish to the Patriarchate»), that includes articles by prominent Russian scientists, is parish Orthodoxy in the Middle Ages in close connection with popular religiousness. «Мир православия» consists of texts devoted to sections of the Church history of the Byzantine empire and medieval and modern Russia. A special section of these collections is dedicated to the examination of the linguistics of religious texts. Besides, works of theological content are also included in all Volgograd editions.

Various aspects of Byzantine history, namely popular religiousness, Byzantine parishes, famous Church personalities, and the relations between the Church and surrounding realities are studied in a number of publications. In the works «Приходское Православие и народная религиозность визан-

---

<sup>1</sup> I. Христианство: веки истории: материалы научной конференции, посвящённой 1110-летию со дня блаженной кончины святого равноапостольного Мефодия (Волгоград: Изд-во ВолГУ, 1996) 76 с.; II. Мир Православия: Сб. научных статей (Волгоград: Изд-во ВолГУ, 1997) 136 с.; III. Мир Православия... Вып. 2 (1998) 140 с.; IV. Средневековое Православие от прихода до патриархата: Сборник научных статей. (Волгоград: Изд-во ВолГУ, 1997) 196 с.; V. Средневековое Православие... Вып. 2 (1998) 336 с. — Hereinafter the collections are marked in the text as I, II, III, IV, V accordingly.

тийцев в полемической литературе XII века» («Parish Orthodoxy and Popular Religiousness of the Byzantines in the Polemical Literature of the XIIth Century») (I. P. 8–12) and «Мир византийского прихода в полемическом трактате XII в.» («The World of the Byzantine Parish in a Polemical Treatise of the XIIth Century») (IV. P. 65–84), N. D. Barabanov investigates in detail Leo the Tuscan's description of the religious life of the Greeks. The struggle of the Byzantine clergy with the pagan traditions of the Greeks is analyzed in N. D. Barabanov's other work, «Приходское Православие в Византии по канонам Трулльского собора» («Parish Orthodoxy in Byzantium According to the Canons of the Council in Trullo») (III. P. 9–13). The article «От Гилу до вурколаков. Демонология и приходское Православие в Византии» («From Gilu to Vurkolaks. Demonology and Parish Orthodoxy in Byzantium») (V. P. 81–108) by the same author is devoted to the study of beliefs in vurkolaks, reflected in the sources of the Byzantine epoch and in ethnological data of the XIXth–XXth centuries. That allows the author to reconstruct those changeless features of the belief in vurkolaks that hypothetically could have existed in Byzantium.

Several works are dedicated to the religious aspects of war in Byzantium. In the article «Религиозный аспект византийской военной доктрины: истоки и эволюция» («The Religious Aspect of the Byzantine Military Doctrine: Sources and Evolution») (IV. P. 45–65) V. V. Kuchma comes to the conclusion that by the end of the Xth century the formation of the national religious idea and the military mentality based on this idea had basically been completed. The article «Византийское православие и война: некоторые аспекты отношений» («Byzantine Orthodoxy and War: Some Aspects of the Relationship») (II. P. 22–31) by N. D. Barabanov is devoted to the investigation of five major aspects of the question of «Church and war»: the relation of the Church to wars, Church influence on the politics of the state in the military sphere, the influence of war on religious mentality, war and the prosperity of the Church.

In several articles Church personalities are investigated. N. N. Stankov dwells upon the historiography of the enlighteners of the Slavs Cyril and Methodius in the following works: «Святые и равноапостольные Кирилл и Мефодий в публицистике Васи́ла Априлова» («The Saints and Equal to Apostles Cyril and Methodius in the Journalism of Vasil Aprilov») (I. P. 21–23), «Новейшие исследования о деятельности святых равноапостольных Кирилла и Мефодия» («The Most Recent Research into the Activity of the Holy Equals to the Apostles Cyril and Methodius») (II. P. 14–21), «Современные исследователи о литературной деятельности св. Кирилла — первоучителя славян» («Modern Researchers on the Literary Activity of Saint Cyril — the First Teacher of the Slavs») (III. P. 14–17). The latest views on the investigated subject are brought into focus. In the notes «Канонизация св. Григория Паламы: исторический контекст» («Canonization of St. Gre-

gory Palamas: Historical Context») (III. P.18–19), I. P. Medvedev considers the canonization of Palamas to be an exemplar of canonization and so picks out the necessary elements of any canonization. D. I. Makarov, in the article «Создание и организация мироздания в интерпретации Григория Паламы (по материалам шестой гомилии)» («The Creation and the Organization of the Universe in the Interpretation of Gregory Palamas (According to Data of the Sixth Homily)») (V. P. 97–108), researches Gregory Palamas' interpretation of the origin of the World, which differs somewhat from the Bible text and the works of Plato and the Fathers of the Church. According to the author one of the distinctive particularities of Palamas' works is his Christian humanism. In V. V. Ševčenko's work «Томизм и богословские воззрения Иосифа Вриенния (к постановке проблемы)» («Thomism and the Theological Views of Joseph Bryennios (an Introduction to the Problem)») (I. C.17–21), Bryennios' negative attitude towards Thomism is investigated. In the article «“Спасён заступничеством Богородицы...” (Иосиф Вриенний об осаде Константинополя 1422 г.)» («“Saved by the Intercession of Theotokos...” (Joseph Bryennios on the Siege of Constantinople)») (II. P. 47–56), the same author comes to the conclusion that in the XVth century the cult of the Virgin Mother increased in Constantinople, though the city was dedicated to Jesus Christ. In the article by I. V. Krivushin «Евагрий Схоластик: закат церковно-исторического жанра» («Evagrius the Scholastic: the Sunset of an Ecclesiastical-Historical Genre») (V. P. 29–51), the author emphasises the fact that in the VIth century the history of the Church actually disappeared in the history of the Byzantine empire.

A complex of articles is devoted to the international relations of the Constantinopolitan patriarchate with the West. In the article «Языковые сложности споров XI—XII вв. о «Filioque»» («Language Difficulties in the Controversies over the «Filioque» in the XI–XIIth centuries») (V. P. 51–63), A. V. Barmin comes to the conclusion that western theologians had the linguistic abilities to get the meanings of Greek words right, but showed some restraint in this matter. Ultimately the semantic differences in terms had an indirect influence on the schism between the Churches. In the article «Константинопольский патриарх Кирилл Лукарис и шведский канцлер Оксеншерна» («The Constantinopolitan Patriarch Cyril Lucaris and the Swedish Chancellor Oxenstierna») (III. P. 25–34), V. V. Astashin made an attempt to examine the relationships between Sweden and the Greek nation in the period of the Thirty Years' War. Two works by S. N. Malakhov are devoted to the exploration of the connections between the Constantinopolitan patriarchate and the Eastern metropolitanates: «К истории Аланской митрополии Константинопольского патриархата (местонахождение византийской Ахохии)» («Towards a History of the Alanian Metropoly of the Patriarchate of Constantinople (the Location of Byzantine Akhokhia)») (III. P. 20–24); «О греческой письменной традиции у народов Северного Кавказа в X—

XVII вв.» («On the Greek Literary Tradition among the Peoples of the Northern Caucasus in the Xth–XVIIth Centuries») (II. P. 32–39). In his other work «Новый мир ислама в письмах патриарха Николая Мистика» («The New World of Islam in the Letters of the Patriarch Nicolas the Mystic») (V. P. 63–80), S. N. Malakhov investigates the military actions of the Byzantines and the Arabs, and the special role of the patriarch Nicolas the Mystic in the establishment of friendly relations between the two nations.

Different aspects of theology are investigated in the articles of B. M. Lourié. The cultural and literary connections between the Slavs and the Romanians, on the one hand, and the Syrians, on the other, are investigated in «Славянское “Сказание о 12 снах Шахаиши”. Сирийский оригинал, пехлевийский прототип (в связи с проблемой ранних сирийско-славянских контактов)» («The Slavonic «Legend of the 12 Dreams of Shakhai-sha». The Syriac Original, the Pahlavi Prototype (in Connection with Early Syro-Slavic Contacts)») (IV. P. 5–45). The work «Святая Чаша в раннехристианском чинопоследовании домашнего причащения (с приложением заметки о коптском чине Исполнения Чаши)» («The Holy Chalice in the Early Christian Rite of Private Communion (with a Note about the Coptic Rite of the Filling of the Chalice)») (V. P. 4–29) is directed towards the historico-liturgical investigation of the Early Christian rite of the private communion as well as the Coptic Rite of the Filling of the Chalice (both are going ultimately to the same source).

A. A. Konovalov

## НОВЫЕ И ОБНОВЛЕННЫЕ ЖУРНАЛЫ ПО ХРИСТИАНСКОМУ ВОСТОКУ

В последние годы начали выходить новые журналы, относящиеся к изучению Христианского Востока, а некоторые другие периодические издания, которые выходили и раньше, существенно изменили свой вид. Ниже мы аннотируем некоторые из этих изданий.

***Aethiopica. International Journal of Ethiopian Studies / Edited in the Institut für Afrikanistik und Äthiopistik der Universität Hamburg by Siegbert Uhlig in Cooperation with Bairu Tafla, Hilke Meyer-Bahlburg and Veronika Six (Wiesbaden: Harrassowitz Verl.) Vol. 1 (1998) 288 p.; Vol. 2 (1999) 304 p. ISSN 1430–1938.***

Новый журнал по эфиопистике включает разделы научных статей (в том числе, публикаций), *Personalialia*, рецензий, аннотаций и новостей

научной жизни. Первая статья первого тома как нельзя лучше показывает, каким традициям наследует новый журнал: Joseph TUBIANA, *Æthiops — Æthiopica — Æthiops 1922—1938: Sylvain Grébaut à la tâche* (p. 7–26). Журнал посвящен эфиопистике в самом широком смысле, без хронологических и междисциплинарных ограничений, включая новейшую историю, все области эфиопского языкознания, искусствоведение и т. д. Из публикаций источников в первых двух томах журнала для истории средневекового Христианского Востока особенный интерес представляют: A. BAUSI, *L'Epistula 70 di Cipriano di Cartagine in versione etiopica* (vol. 1, p. 101–130), S. UHLIG, *Darsan des Ya'qob von Sərug* (vol. 2, p. 7–52), V. SIX, *Water — The Nile — And the Tā'amrā Maryam* (vol. 2, p. 53–68).

В. Л.

*Zeitschrift für antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity* / Hrsg. von H. Ch. BRENNKE, Ch. MARKSCHIES in Verbindung mit S. ELM, K. POLLMANN, Ch. RIEDWEG, G. SCHÖLGEN, R. WILLIAMS, W. WISCHMEYER (Berlin—New York: W. de Gruyter) Bd. 1 (1997) Heft 1, 2. ISSN 0949–9571.

Новый журнал, издаваемый в Берлине Х. К. Бреннеке и К. Маркшисом (Эрланген и Йена) посвящен, как пишут его издатели в редакционной статье, «диалогу между историей Церкви, историческим религиоведением и древней историей» (с. 3). Авторы отдают себе отчет в том, что раннее христианство формировалось как явление в сложных и антагонистических отношениях с современной ему иудейской и языческой религией. Издатели отмечают, что в результате новейших находок и исследований образ раннего христианства существенно развился и «плюрализировался». Появились новые представления о конвергенции понятий «иудейство», «христианство», «эллинизм», «православие», «гнозис», «ересь», выяснились различные *Mischformen*, синкретические проявления, научная разработка которых привела странным образом к кризису того набора терминологических понятий, которым пользовалась церковная история еще не очень давно. Сочинения многих Отцов и церковных писателей (Феодорита Киррского, Августина, Ипполита) вновь возникают из небытия, появляются новые археологические свидетельства. Статьи номера 1 посвящены в основном проблемам ориентации в море информации по церковно-историческим и патрологическим темам. Первая статья К.-Х. Утеманна (с. 17–41) посвящена изданиям греческих текстов патристического, церковно-исторического и сродного содержания, то есть библиографическому обзору, безусловно полезному, благодаря ремаркам и оценкам автора. В разделе «дискуссия» напечатана оче-

редная статья на тему о подлинности или подложности писем св. Игнатия Антиохийского (Богоносца). После известной монографии Х. Руис Кампса, в которой он вернулся к старой идее о четырех изначальных письмах, мюнхенский патролог Р. Хюбнер пересмотрел весь корпус и досье св. Игнатия и сформулировал повод для дискуссии: автор писем Игнатия жил во второй половине II в., и его тождество с епископом-мучеником в высшей степени проблематично. В разделе «Статьи» К. Маркшис опубликовал попытку анализа латинского «новоникейства» (так он называет богословское движение Илария Пиктавийского, Евсевия Верцелльского и их соратников) с оценкой их роли в принятии новоникейского богословия на Западе.

А. М.

***Studi sull'Oriente Cristiano* / diretta da G. PASSARELLI (Roma: Accademia Angelica-Costantiniana di Lettere, Arti e Scienze). Vol. 1 (1997) [fasc.] 1–2; 3; vol. 2 (1998) [fasc.] 1, 2, 3; vol. 3 (1999) [fasc.] 1, 2, 3; vol. 4 (2000) [fasc.] 1. ISSN или ISBN не указывается.**

Журнал *Studi sull'Oriente Cristiano* (SOC) является еще одним, после *Orientalia Christiana Periodica* и *Studi e ricerche sull'Oriente Cristiano* (SROC), международным периодическим изданием, выходящим в Италии и посвященным Христианскому Востоку в целом, без специфических предпочтений для отдельных эпох и регионов, но также и почти без «уклонений» в те области жизни, которые прямо не связаны с христианством. Хотя это и нигде не обозначено официально, но новый журнал воспринимается как «реинкарнация» SROC, фактически переставшего издаваться за несколько лет до выхода SOC. Как представляется, идеология нового журнала и даже, во многом, внешнее оформление (несмотря на резкое улучшение качества полиграфии) выдержаны вполне в традициях SROC, и читатель может радоваться, видя, что, несмотря на все трудности, идея покойного основателя SROC Francesco Pericoli Ridolfini продолжает развиваться. Последний номер SOC называется *Miscellanea Metreveli*; он вышел под редакцией постоянного сотрудника журнала Гаги Шургая как, своего рода, запоздалый подарок к 80-летию Елены Метревели (1997 г.). Но некоторая неожиданность подарка несколько не умаляет его ценности. Номер открывается *curriculum vitae* Е. Метревели и подробной аннотированной библиографией ее работ (включая работы, ею редактировавшиеся и ей посвященные). Далее следуют пять статей, все на литургические темы: S. JANERAS, *Le Vendredi avant la Dimanche des Palmes dans la tradition liturgique hagiopolite* (p. 59–86), S. PARENTI, *Frate Antonio Rocco di Carbone ed il Monastero di Sant'Adriano* (p. 87–92),



Ch. RENOUX, Les hymnes du Iadgari pour la fête de l'apparition de la Croix le 7 mai (p. 93–102; перевод гимнов!), R. F. TAFT, The frequency of the Eucharist in Byzantine usage: history and practice (p. 103–132; cf. IDEM, The Frequency of the Eucharist throughout History // *Concilium* 152 (1982) 13–24 (то же в изд. *Concilium* на других языках)), G. WINKLER, Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe im georgischen Lektionar und Iadgari sowie im armenischen Ritus (p. 133–154).

В. Л.

**מחקרי חג. כתב עת לתרבות יהודית / *Mehqere Hag. A Journal of Jewish Culture* / Editors: Sh. WEISSBLUETH, J. D. SAFREN, J. ROTN-ROTEM (Beit Berl College: Center for Jewish Holiday Studies). Vol. 10 (1998); vol. 11 (1999). ISSN 0792–2477.**

Название журнала, первый том которого вышел еще в 1989 г., переводится как «Эртология» (сами издатели переводят на английский как «Holiday Studies»). Журнал посвящен собственно еврейской эртологии и, отчасти, литургике в целом. Излишне говорить, насколько подобная тематика небезразлична для истории Христианского Востока, — прежде всего, для сравнительно-литургических исследований древнейшего христианского богослужения. Издатели сами почувствовали, что их журнал должен выходить за рамки *Jewish Studies* в узком смысле слова, и поэтому, начиная с 1998 г., сделали его двуязычным (английско-еврейским), причем, для статей, опубликованных на иврите, теперь обязательно печатается английское резюме. В двух последних томах внимание историка Христианского Востока особенно привлекают следующие публикации: **חבורי, מועדי ישראל: רשימת מאמרים** (J. TABORY, A List of Articles on Jewish Holidays, vol. 10, p. 128–140: библиография из 173 названий, от 1950-х гг. до настоящего времени; не исчерпывающая, но содержащая много редкого и интересного материала), A. S. ROSENBERG, *The Last Supper and the Anti-havurah*, vol. 11, p. [17]–[43]: автор считает, что Тайная Вечеря была специальным чином, составленным как бы вопреки существовавшему чинопоследованию домашней пасхальной трапезы; к сожалению, автор не рассматривает проблемы богослужебных различий между религиозными движениями в иудейском мире новозаветной эпохи, что делает его статью методологически устаревшей почти на полвека; работы А. Жобер и Б. Пикснера им даже не упомянуты). Автор настоящих строк склонен рассматривать преобразование *Mehqere Hag* как важный шаг на пути интеграции исследований по иудейской литургике в более общую систему сравнительно-исторических исследований богослужения иудейского мира, современного и предшествующего раннему христианству.

В. Л.

## ОБЗОР ПОСЛЕДНИХ НОМЕРОВ ЖУРНАЛОВ ПО ХРИСТИАНСКОМУ ВОСТОКУ

### *Le Muséon* 112 (1–2) (1999), Louvain-la-Neuve

Книжка *Le Muséon*, включает 8 статей. Первая статья Г. Бегга посвящена истории Давида и Голиафа в изложении Иосифа Флавия (с. 3–20). Вторая статья Ш. Йюста посвящена знаменитой пахомианской тайнописи в соотнесении с переводом бл. Иеронима. Статья Р. Пейна занимается армянской версией писем св. Игнатия Богоносца. Армянская исследовательница Г. Мурадян опубликовала свои наблюдения над языковыми характеристиками эллинофильских переводов с армянского. Известный Дж. М. Браун посвятил свою статью древнегрузинскому переводу Прокла, а С. Рапп-мл. – дохристианской истории шатбердского кодекса, содержащего памятник «Обращение Картли» (შატბერდის კოდექსი), перевод начальных глав которого автор приводит тут же. Статья М. ван Эсбрука посвящена грузинскому мученичеству св. Григория Чудотворца. Статья Ж. К. Ламоро занимается историей текста «Книги вздохов» (كتاب الدلائل) знаменитого вост.-сирийского писателя и энциклопедиста Бар Бахлула.

А. М.

### *Oriens Christianus* 82 (1998), München

Новый выпуск журнала открывается исследованием Р. Баумштарка и Х. Кауфхольда, озаглавленным «Антон Баумштарк. Научное завещание» (с. 1–52), которое посвящено жизни одного из крупнейших исследователей христианского Востока нашего столетия. В ней приводятся интересные архивные материалы о контактах ученого в послевоенный период и его работе с А. Выбусом (Vööbus), равно как и список неопубликованных фрагментов и набросков в архиве А. Баумштарка. Статья Р. Тафта (с. 53–87) посвящена вопросу о том, где же в Святой Софии находился σκευοφυλάκιον (сосудохранилище) — этот вопрос актуален в связи с исследованиями ученого, посвященными Великому Входу литургии Великой Церкви. В своем библиистическом исследовании Ф. Гриперсон (с. 88–99) разбирает вопрос о соотношении сирийской ркп. *British Library Or. 11360* с текстом Пешитты. Статья Ц. М. Вальбинера (с. 100–152) восстанавливает порядок в истории антиохийского патриархата в период с 1594 по 1644 гг., чрезвычайно неудовлетворительно описанной и малоизвестной. Статья о М. ван Эсбрука, озаглавленная «Житие св. Иоанна Бедного или Калувита в грузинской редакции» (с. 153–183), дополняет цикл работ ученого, посвященных восточным юрдовым. Грузинский текст *editio princeps* дополнен французским переводом и вступительной сатей. Статья С. Верхельста (с. 184–203) представляет со-

бой историко-литургический этюд на тему чина предложения Даров (πρόθεσις) в Сиро-Палестине. И, наконец, исследование Э. Балицкой-Витаковской (с. 204–256), находящееся в русле ее последних работ, посвященных эфиопским распятиям, рассматривает тему распятых разбойников в эфиопском искусстве и ее иконографические корни.

А. М.

***Orientalia Christiana Periodica* 65 [1] (1999), Roma**

Последний номер журнала содержит три статьи, в разной степени относящиеся к восточнохристианской тематике. Первая — это публикация о. М. ван Эсбруком неизданной речи св. Германа Константинопольского «О Кресте и свв. образах» (სიგუჯა ჯუარისათჳს და წმინდათა ხატთათჳს), которая позволяет существенно модифицировать представления о первой фазе иконоборчества. Вторая статья принадлежит перу о. Г. Подскальского (с. 107–116), и она посвящена сведениям о свв. Кирилле и Мефодии в южнославянских источниках. Третья статья принадлежит Х. Флористану Имискозу и посвящена религиозным конфликтам между греками и латинами на греческих островах в XVI—XVII вв. Статье последует публикация важных греческих и латинских документов, иллюстрирующих сложную эпоху сопротивления латинским униональным попыткам в пост-византийскую эпоху.

А. М.

***Proche-Orient Chrétien* 48 [3/4] (1998), Jérusalem**

Выпуск журнала открывается статьей Л. Перроне (с. 5–37), посвященной святым местам и паломничеству в эпоху догматических конфликтов. Тема эта, никогда, впрочем, не терявшая своей актуальности, в последнее время стала весьма почитаемой вниманием ученых — достаточно вспомнить книгу П. Маравалья, работы Б. Флюзена и других исследователей. Дескриптивный этюд Ж. Корбона (с. 38–62) посвящен Св. Духу в византийской литургии. Комментарием св. Иоанна Златоуста на притчу о десяти девах занимается в своей статье Ф. Ледюк (с. 63–72). Автор внимательно исследует патристический контекст, в котором толкование Златоуста дает не вполне обычную перспективу: елей, которого не хватило юродивым девам — это милостыня, которая важнее, чем пост и девство. Именно поэтому соблюдавшие девство, но не имевшие дел милостыни слышали «не вѣмъ вы». В статье А. Панафанасиу «Flight as Fight» (с. 229–248) пытается исследовать анахорезу в ее социальном аспекте, но не как противопоставление социальному служению, а как наиболее адекватное исполнение его. Снимая отождествление между «сакральным и профанным», автор приходит к выводу о присутствии духовной пустыни как места обитания бесов повсюду как следствия грехопаде-

ния и об обязательности невидимой брани, аскетизма для спасения во всем святоотеческом богословии. Статья *Р. Стэгера* (с. 249–293) обращается к проблеме условий существования христиан Аравии под мусульманским игом в свете двух договоров, необычных своею мягкостью в отношении *зимми*: пакт Мухаммеда 632 г. и пакт Яхьи ибн ал-Хуссейна 897 г. Автор увязывает эти документы с социально-политической ситуацией в Неджране и с историей юридических категорий, которые регулировали положение христиан под игом ислама.

А. М.

*Abr-Nahrain. An Annual published by the School of Fine Arts, Classical Studies and Archaeology, University of Melbourne 35 (1998), Louvain*

Две статьи этого номера посвящены кумранистике: голландский ученый *Т. Мураока* (с. 47–64) посвятил свою статью (третью в цикле) филологическим проблемам кодекса 1QS («Правило общины»), а его коллега и соотечественник *М. Рогланд* (с. 65–73) термину *קְהִלָּה*, которое трактуется им как «доброволец». *Ю. Н. Юсцев* рассмотрел в своей заметке (с. 145–149) литургические чинопоследования, содержащиеся в двух коптских агиографических памятниках, «Житии св. Иларию» и «Похвале св. Димитрию Александрийскому» Пс.-Флавиана Эфесского. В первом случае лекционное последование соответствует канонарю из ркп. *Pierpont Morgan*, а также современной коптской богослужебной практике. Во втором случае дело касается времени коленопреклоненной молитвы на девятом часу в неделю Пятидесятницы, о которой свидетельствует эта похвала.

А. М.

*Vigiliae Christianae. A Review of Early Christian Life and Language 53/1–3 (1999), Leiden—Boston—Köln*

Журнал содержит в основном статьи на тему раннего христианства. Две статьи *Р. Олдриджа* посвящены соответственно «Дидахи» (для которого он восстанавливает эсхатологический конец этого сочинения по «Апостольским постановлениям», скомбинированному с грузинской версией, опубликованной о. Г. Перадзе, и сочинению Вонифатия Майенского «О заклинательных молитвах при крещении»), вторая статья того же автора посвящена известному сочинению «Два пути», которое восстанавливается на основе того же «Дидахи», «Послания Варнавы» и «Египетского Правила Церкви» часто возводится непосредственно к ап. Петру. На основании остроумной догадки Гебгардта это сочинение было ассоциировано с известным *Κήρυγμα Πέτρου*, неправильно переведенному в свое время как *Iudicium Petri* и вошедшим в состав сочинений Руфина аквилейского. Автор приводит также различные другие доводы в поддержку петрова авторства «Двух Путей или проповеди Петра», тра-

дицию «Псевдоклиментин», свидетельство Оптата Милевийского и др. Автор постулирует, что действительное сочинение св. Петра имело хождение под греч. названием Κρῖμα Πέτρου или Κρῖμα κατὰ Πέτρον. Статья *М. Д. Ниспела* посвящена учению об обожении в древнехристианских *тестимониях*, где центральное место занимал Пс. 82, 1–6. Статья *В. Майер* посвящена женским константинопольским образам в окружении св. Иоанна Златоуста. *М. Д. Гоулдер* исследует вопрос о том, кто же такие были «докеты», которых обличает св. Игнатий Богоносец, и приходит к выводу, что их надо отождествлять с иринеевскими евионитами. Р. Ханиг сранивает богословие св. Иустина и его ученика Татиана, приходя к выводу, что последний тяготел более к строгому монотеизму и сравнительно с Иустином менее богословствовал о Логосе. *Н. Тидвелл* исследует вопрос о выражении κατὰ χυρίαχὴν δὲ χυρίου, встречающемся в «Дидахи», приходя к выводу, что эта семитская превосходная степень отражает иудеохристианскую практику соблюдения Йом Киппур, с соответствующим ритуалом покаянного очищения и преломления хлеба *se'udah* и благодарением (Евхаристией), что и выразил дидахист. От обвинений в докетизме защищает «Вознесение Исайи» в своей статье *Д. Д. Ханна*, считая точку зрения автора этого апокрифа «наивным каѳоликом». Американский коптолог *Л. Маккоул* разбирает вопрос о Павле Таммском и священстве в раннем египетском монашестве.

А. М.

***Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft* 148 [2] (1998), Stuttgart**

В последней книжке журнала опубликована одна статья по христианскому Востоку: на стр. 343–360 *Г. Франке* занимается несколькими христианскими (несторианскими) именами в китайских средневековых источниках. Как известно, сами христиане назывались у китайцев *yeh-yeh-li-k'o-wen*, восходящее в свою очередь к монгольскому *erke'un*, аркаун, известному многим по статье Н. Я. Марра. Автор считает, что истолкование этих имен – сложная задача, что вполне справедливо, учитывая различные промежуточные языковые звенья, такие как тюркские, монгольский и манчжурский. Автор отмечает несколько имен в китайских источниках и на надгробных камнях, таких как *Mai-li-ku-ssu*, восходящее, как полагает автор к сир. ܡܠܝܟܘܬܐ, Марк, трансформироанное сначала в манчжур. *Mu-erh-ku-shih*, а затем истолкованное в монг. как *Mör-guši* («след» + «толмач»). Другие имена, рассмотренные в статье суть — *K'uo-li-chu-ssu*, что соответствует имени Георгий, *Yeh-li-shih-pa* (Елисавета), затем *Yeh-hu-nan*, Иоанн, *Yao-shu-mou*, которое возводится к сир. ܝܫܘܥ, Иосиф. Эти ономастические заметки особенно важны для восстановления истории сирийского христианства в Китае.

А. М.

## НОВЫЕ СПРАВОЧНЫЕ ИЗДАНИЯ ПО ХРИСТИАНСКОМУ ВОСТОКУ

**The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity / Edited by K. PARRY, D. MELLING, D. BRADY, S. H. GRIFFITH and J. F. HEALEY (Oxford: Blackwell Publishers, 1999) XXII, 530p., indexes, ISBN 0-631-18966-1**

Представительно изданный и удобный в обращении новый словарь по Восточному христианству, выпущенный британской книготорговой и издательской фирмой Blackwells производит с самого первого взгляда весьма благоприятное впечатление. Авторы постарались наиболее полно осветить в словарных статьях разные аспекты предмета, вынесенного в заглавие словаря. Авторы, взявшие на себя труд писания статей подошли к задаче весьма ответственно и представили весьма внушительное количества материала на суд читателей. Среди них — крупные ученые-востоковеды С. Гриффит, К. Лернер, С. Брок, М. Кропп и др.

Словарь в целом рассчитан на широкую публику, этим отчасти объясняется упор, сделанный в библиографиях на англоязычную литературу и на работы общего характера. Пожалуй стоит сказать, что концепция Христианского Востока у авторов словаря — не самое сильное место, ибо в центре этого восточного христианства отнюдь не Восток (поэтому все что касается непосредственно восточных сюжетов дано крайне суммарно), а Византия и славяно-русский мир. Именно в этой части статьи словаря дают чрезвычайно много полезной информации. Словарь почти свободен от тенденций, почти неизбежных при освещении недавних событий церковной истории и событий, связанных с разделениями в православном мире. Впрочем, авторы занимают как правило весьма сдержанную экуменическую позицию, что однако не мешает им трезво оценивать церковно-исторические перипетии, связанные в противостоянием римо-католичества и Православия. Отчасти, вероятно, это объясняется позицией главного редактора словаря д-ра Дэвида Меллинга, хорошо знающего православный мир и пригласившего православных ученых и богословов для участия в нем. Сам д-р Меллинг написал огромное количество статей

А. М.

**Ks. Marek STAROWIEYSKI, Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu. Literatury arabska, armeńska, etiopska, gruzińska, koptyjska, syryjska (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1999) XX, 243, 23\* s. ISBN 83-211-1245-5.**

Словарь восточнохристианских литератур о. Марека Старовейского — первый опыт подобного рода не только на польском, но и на каком

бы то ни было славянском языке. Годом раньше, в 1998 г., о. Марек уже выпустил польский перевод классического J. ASSFALG, P. KRÜGER, *Kleines Wörterbuch des christlichen Orients* (Wiesbaden, 1975), с учетом изменений, внесенных во французский перевод 1991 г., — но это не удовлетворило потребности в сжатом и популярном введении сразу во весь комплекс восточно-христианских дисциплин, каким стал новый словарь о. Марека. Если бы подобный же словарь — например, русский перевод словаря о. Марека — появился в России, то среди нынешних и завтрашних студентов интерес к нему был бы едва ли не больше, чем в Польше. Отец Марек построил прекрасный мост в страну Христианского Востока.

В. Л.

## НОВЫЕ КНИГИ ПО СИРОЛОГИИ

**Takamitsu MURAOKA, Classical Syriac. A Basic Grammar with a Chrestomathy [Porta Linguarum Orientalium, N.S. Bd. 19] (Wiesbaden: Harrasowitz Vlg., 1997) XVIII + 147 + 88 p. ISBN 3-447-03890-X**

Новый учебник сирийского языка, написанный голландским ученым-арамеистом Т. Мураокой есть, по сути говоря, дополненный и переработанный «Учебник сирийского языка для гебраистов» (далее — CSH, Wiesbaden, 1987), выпущенный несколькими годами ранее. Новая книжка выпущенная в престижной серии «Врата восточных языков», в которой некогда вышла сирийская грамматика К. Брокельмана (9-ое изд., Лейпциг, 1962 г.), — несомненно положительное явление. Автор, уже на протяжении нескольких лет публикующийся на семитологические темы (в основном гебраистика и арамеистика), уснастил грамматику некоторым количеством компаративного материала. Учебник, как кажется, продолжает линию компромисса между настоящим учебником, в котором помимо грамматики должна присутствовать учебная метода, т. е. упражнения, способствующие усвоению материала (от чего автор отказался), и академической грамматикой, которая чаще всего используется для справок (чего не позволил объем), именно поэтому она названа «элементарной» (basic). Сирийский текст набран удобным шрифтом эстрангела, для вокализации используется несторинская пунктуация. Историческая фонетика, правда, представлена менее подробно, чем в CSH, что объясняется элементарностью учебника. Удивляет несколько неконвенционность транскрипции, так, например «зкафа» передается как *aa*, а «рваса карья» как *ee*. Столь же странной кажется передача спиранти-

зованных *ḥ* и *p* через *v* и *f*. Многие другие примеры упрощений и несообразностей фонетического раздела перечислил в своей рецензии Р. Фойгт (*Orientalische Literaturzeitung* 94 (Н. 2), März-April 1999, 145–213). Т. Мураока взял за основу вост.-сир. норму произношения, но не описал ее в общесемитских категориях, из-за чего произошло много недоговоренностей и приближений. Морфологический раздел дан довольно подробно, однако некоторые устаревшие идеи, идущие из гебраистики (Т. Мураока — ученик иерусалимской школы), нуждаются в корректировке. Так, на с. 23 первоначальной формой мн. ч. признается *-aṣṣāʾ*? в то время как совершенно твердо известно, что формы на *-āṭā* столь же древни. Некоторые нарекания вызывает морфология глагола, в основном отсутствием должной нюансировки.

Чрезвычайно хорош синтаксический раздел (с. 59–89), довольно добротны выглядят парадигмы, которые, впрочем, даны не с той обстоятельностью и методичностью, как у Л. Костаза<sup>1</sup>. Всего семь упражнений, приложенные в конец книги, относятся только к фонетике и самому началу грамматики и имеют скорее пропедевтический, нежели действительно учебный смысл. В этом смысле можно поставить упрек автору, что при пользовании учебником в учебных целях преподаватель вынужден будет брать упражнения из существующих учебников Робинсона или У. Такстона<sup>2</sup>. Надо сказать прямо, что в прежние времена учебники выражали долголетний педагогический опыт (так, о. Костаз долго преподавал в Каслике, а Брокельман — в Галле), здесь же, возможно, чувствуется некоторая преподавательская неискушенность автора. Учебник снабжен хрестоматией (с. 1\*–59\*), выгодно отличающей настоящий учебник от многих его аналогов (*Костаза, Робинсона*) тем, что большое количество форм разъяснено в постраничных примечаниях. Впрочем, подобно, скажем, христианско-арабской хрестоматии П. Каверау<sup>3</sup>, автор настоящего учебника взял только исправно изданные сирийские тексты, такие как библейские: отрывок из ВЗ (по лейденской Пешитте), другой — из НЗ (по *Vetus Syra*), литературные и богословские (Деяния Иуды Өомы, Оды Соломоновы, Афрат, преп. Ефрем, Иаков Сарутский, Иаков Эдесский, Ишодад Мервский, Бар Эвройо). К учебнику приложена краткая сириологическая библиография, составленная С. Брокком (с. 124–147).

<sup>1</sup> L. COSTAZ, *Grammaire syriaque* (Beirut, 1964).

<sup>2</sup> T. H. ROBINSON, *Paradigms and Exercises in the Syriac Grammar* (Oxford, 1968<sup>4</sup>); W. M. THACKSTON, *Introduction to Syriac. An Elementary Grammar with Readings in Syriac* (Harvard, 1992).

<sup>3</sup> P. KAUERAU, *Die Christlich-arabische Chrestomathie aus historischen Schriftsteller des Mittelalters* (Louvain, 1976–1977) (*CSCO* 370, 385 / Subs. 45, 53).



Одним словом, отрадно, что в серии *Porta linguarum Orientalium* вышла новая сирийская грамматика. Почти безупречная полиграфически, она не «дотягивает» до уровня академической, и из-за недоучета учебных нужд не вполне может служить базой учебного курса или самостоятельного изучения, но может использоваться как подспорье (особенно это касается хрестоматии) наравне со старыми учебниками, не потерявшими своей актуальности.

**S. Brock, A Brief Outline of Syriac Literature [Mōrān 'Eth'ō] (SEERI, Baker Hill Kottayam, 1997) 312 p.**

Новая краткая история сирийской литературы, выпущенная институтом экуменических исследований в Коттаяме (Индия, шт. Керала), — отрадное явление, показывающее рост интереса к сирийской книжности на индийском субконтиненте, некогда просвещенном ап. Фомой. Книга рассчитана на студентов, практически не знакомых с языком, и поэтому содержит ряд экскурсов общего характера (с. 8–13; 88–113). Вся история сирийской литературы подразделяется С. Брокком на шесть периодов (I—III вв.; IV в.; V—VII в.; VII—XIII в.; XIV—XIX вв.; XX в.), то есть захватывает также и то, что именуется новосирийской литературой. Краткое изложение содержания указанных периодов сопровождается хронологической таблицей всей сирийской словесности (с. 84–88), серией отдельных маленьких тематических очерков («Библия», «экзегеза», «литургика», «каноническое право», «монашеская литература», «хроники» и «светская литература», «переводы на сирийский»). К этим очеркам примыкают указатель переводов сирийских памятников на англ. язык, ряд пассажей сирийской литературы в англ. переводе, избранная библиография и индекс имен к основной части. Книга представит интерес для всех, кто хочет получить первое знакомство с богатствами сирийской книжной культуры и, благодаря библиографическим приложениям, позволит продолжить изучение, постепенно углубляясь в более детализированные и наукообразные очерки А. Баумштарка, Р. Дювала или У. Райта.

**S. Brock, The Bible in the Syriac Tradition (SEERI, Baker Hill Kottayam, [1998]) 98 P.**

Новая книжечка из серии «SEERI Correspondence Course on Syrian Christian Heritage» задумана как введение в сирийскую библеистику, расширенное общими сведениями по библеистике. С. Брок постепенно вводит читателя в мир сирийской Библии, предлагая сначала «a bird's eye view» (с. 1–11), переходя затем к специальным вопросам: он рассматривает ВЗ, Пешитту — перевод с еврейского, затем сиро-гексап-

ларный перевод с греческой Септуагинты; НЗ — последовательно Диатессарон, *Vetus Sira*, Пешитту, Филоксеновскую версию и гаркельскую (с. 15–33). Далее, в III-ей секции автор занимается вопросом, какими путями достигла нас сирийская Библия: библ. рукописи, канонари (лекционарии), печатные издания и переводы с сирийского. В секциях IV—VIII последовательно рассматриваются: а) библейская интерпретация в сирийской традиции, б) истолкования Библии, в) использование Библии в проповеди, г) использование сир. Библии за богослужением и д) Пешитта как основа сирийской духовности. Этот маленький, изящно написанный очерк может составить хороший педагогический *pendent* к «Очерку сирийской литературы».

**S. P. Brock, *Syriac Studies. A Classified Bibliography* (1960—1990) [PdO] (Kaslik, Liban, 1996); Idem, *Syriac Studies. A Classified Bibliography* (1991—1995) // *PdO* 23 (1998) 241–350.**

Продолжающаяся публикация С. Брокком библиографии сирийских исследований, начатая им еще с 1973 г., достигла уже 1995 г. Институт Сант-Эспри в Каслике (Ливан) начал публикацией I тома сирийской библиографии новую серию, посвященную сирологии. Как обычно, удобно расположенная по категориям библиография включает публикации по литературе на классическом сирийском языке до XX в. исключительно. Учитываются издания и статьи только на основных европейских языках, не включая фото-репринты и неопубликованные диссертации. Последний факт довольно огорчителен, ибо именно в этой категории зачастую встречаются новаторские и очень интересные исследования. Отдельные исследования на русском, польском и венгерском языках — увы! — не учтены, хотя издатель честно оговаривает этот факт в предисловии. Сирийская библиография, таким образом, сильно продвинулась вперед, облегчая многим исследователям-сирологам библиографическую работу.

**M. P. Weizman, *The Syriac Version of the Old Testament. An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999) XV, 355 pp. ISBN 0 521 63288 9**

Посмертно (ум. 21.03.1998) изданный труд М. Вейцмана, лондонского профессора-гебраиста, посвящен Пешитте Ветхого Завета и ее прототипам. Исследования этого ученого всегда имели центром внимания именно этот перевод Библии, который он изучал с применением статистических методов. Автор ставит перед собою задачу, рассмотрев этот древний перевод Ветхого Завета, решить сложный вопрос, кем и когда

он был выполнен. Пешитта (собственно *Пишита*, из сир. ܡܫܝܬܐ = греч. ἀπλῆ, «простая, безыскусная») имеет хотя и весьма сложное, но все-таки отчетливое отношение к утерянной изначальной еврейской Библии, т. н. *Vorlage*. Автор наблюдает работу древнего переводчика, присматриваясь к ошибкам и пропущенным словам. Важен вопрос о том, имел ли текст, бывший в распоряжении переводчика вокализацию или нет? Автор приходит к выводу, что текст пешиттиста не имел вокализации, но он, тем не менее полагался на некую устную традицию произношения текста Библии. Переводчик придерживался принципа «фраза за фразой», а не «слово за словом», хотя иногда он прибегал к буквалистической передаче древнееврейского текста. На протяжении замечательно фундированного анализа автор анализирует последовательно соотношение между Пешиттой и еврейской Библией, затем — между Пешиттой и другими древними версиями, прежде всего LXX (т. н. Септуагинтой). Здесь рассматривается важный вопрос о характере того *Vorlage*, которое использовали Пешиттист с одной стороны и 70 толковников с другой. Совершенно ясно, что нынешний ивритский текст прошел несколько этапов коррумпции и что как Пешитта, так и Септуагинта ориентировались на иной текст, отличный от МТ (масоретского) в сторону большей свободы интерпретации, равно как и отдельными разночтениями, некоторые из которых имеют богословское значение. Другая важная проблема, которой касается М. Вейцман — влияние таргумов на формирование П. Считается, что пешиттист переводил, *не прямо с иврита*, а с некоего Таргума — так считает сейчас большинство ученых. Однако у этой теории остаются подчас существенные проблемы, в частности квантитативизм Пешитты, соответствующий ивритскому, но противостоящий свободному переименованию таргумов и ряд серьезных нестыковок Пешитты положительно со всеми таргумическими традициями, но стыковки с др.-евр. текстом (!). П. Вейцман предлагает вместо старой теории А. Баумштарка о «Палестинском таргуме» как модели Пешитты свою теорию полигенеза, которая допускает влияние на пешиттиста устных таргумоподобных традиций, но не допускает никакого таргумического писаного прототипа в смысле Баумштарка. И П., и таргумы переводили Библию на арамейский, но часто по-разному, причем Пешитта переводилась все-таки с иврита. В четвертой главе автор рассматривает различные интерпретации одних и тех же терминов и понятий в разных книгах П. Общий вывод труда М. Вейцмана таков: Пешитта редактировалась и улучшалась довольно долго в сироязычной среде, где у нее не было статуса «letter-protected». Можно только предполагать, откуда происходило большинство чтений и эмендаций, П. Вейцман называет только крайне гипотетически монастырь Мар Маттай. К IX в. текст Пешитты стал стандартным и многие чтения были приняты в своеобразный *textus receptus*, завершающий четырехчастную эволю-

цию (с. 305), в начале которой стоит *Urtext*, затем идет период отдельных носителей, а затем — период рукописного накопления.

Книга покойного английского ученого представляет собою значительный шаг вперед в библеистике и в сирологии, обозначая новый рубеж, на который вышла наука под конец нашего столетия. Стоит надеяться, что достигнутые в ней результаты помогут нам яснее понять историю распространения Св. Писания на Христианском Востоке не только в географическом, но и в содержательном смысле.

**Il Restauro del monastero di San Mose l'Abissino, Nebek, Siria**  
**/ تریم دیر مار موسی الحبشی: التَّبَك - سُرِّيَّة (Damasco, 1998) 93/159 pp.**  
**без ISBN**

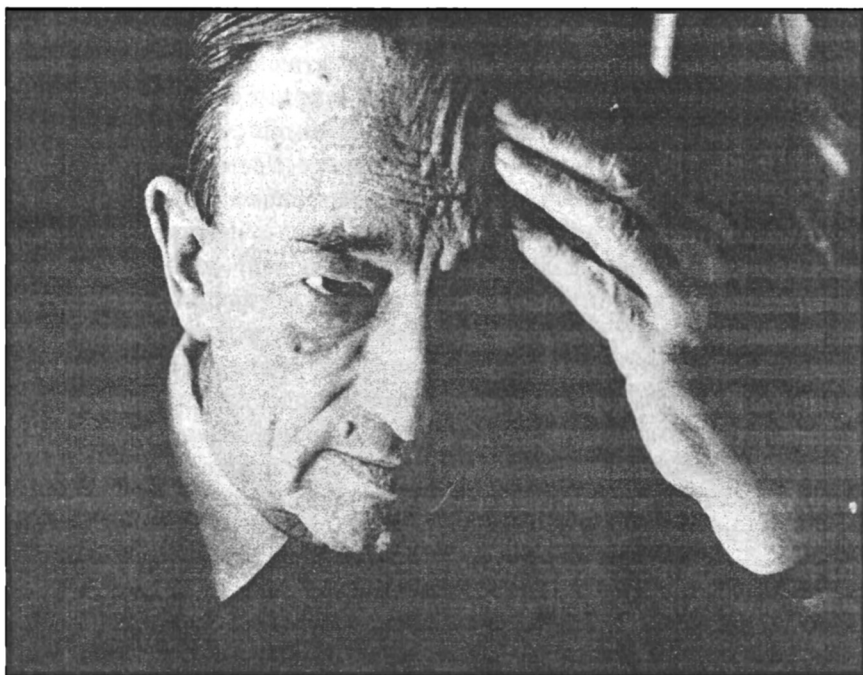
Изданный на средства Министерства Иностранных дел Италии том in 4° посвящен целиком Монастырю св. Моисея Абиссинского, находящегося в сирийском Каламуне, горной местности к северу от сирийского Небека, между Эмесом и Дамаском. Этот монастырь был основан вероятно еще около половины VI в. во имя св. пророка Моисея. Впоследствии он ассоциировался с Моисеем Затворником (موشا الحبیس), имя которого по созвучию был ассоциировано с Абиссинянином (al-Ḥabašī). Есть основания полагать, что монастырь был изначально монофизитским, по крайней мере так считал яковитский патриарх Закка Ивас. В первой трети прошлого столетия он еще принадлежал яковитам, но в 1831 стал униатским, поменяв юрисдикцию. Наибольший интерес для историков искусства и археологов представляют собой фрески главной монастырской церкви. Храму, фрескам и инвентарю, равно как и результатам археологических раскопок на территории монастыря и посвящена эта книга.

**HANS HOLLERWEGER, Lebendiges Kulturerbe / Living Cultural Heritage / Canlı Kültür Mirası TURABDIN (Linz: Freunde des Tur Abdin, 1999) 367 pp. ISBN 3-9501039-0-2.**

Книга опубликована самым большим, наверное, патриотом Тур Абдина в Европе о. Хансом Голлервегером. В общем, можно сказать, что это фотографический альбом, замечательно изданный и снабженный некоторым комментарием.

А. В. Муравьев

**ПАМЯТИ  
ИГОРЯ МИХАЙЛОВИЧА ДЬЯКОНОВА  
(12.I.1915 — 2.V.1999)**



Скоро год, как нет среди нас Игоря Михайловича Дьяконова. О том, как много дал он нам при жизни и как много потеряли мы с его смертью, написано уже немало. Кто-то из нас, древневосточников, семитологов и афразистов, лишился ближайшего коллеги и друга; кто-то — старшего наставника, внимательного учителя и строгого критика; кто-то — патриарха, каждое общение с которым было волнующим и счастливым моментом и навсегда останется таким в памяти.

Автор этих заметок относится к последней категории. Студентом младших курсов читая и перечитывая «Семито-хамитские языки», я и думать-то не мог, что когда-нибудь хотя бы увижу того, кто написал это (о научных беседах, конечно, нельзя было и мечтать). Многое из этого благоговейного отношения затем, на протяжении пяти лет знакомства с Игорем Михайловичем, к сожалению улетучилось: в личном общении патриарх вовсе не вызывал того трепета, которое производили его имя и его авторитет заочно. Но что-то из того студенческого, даже школьного восторга оставалось всегда и вряд ли исчезнет из памяти.

Поводов для этого восторженного отношения было, понятно, немало. Трудно усомниться в том, что работы Дьяконова оказались ключевыми на пути превращения аморфной «семито-хамитологии» в полноценную отрасль сравнительного языкознания — афразистику. Препятствия на этом пути оказались, как ясно теперь, гораздо более многочисленными и сложными, чем казалось Игорю Михайловичу и его сподвижникам на ранних этапах работы, и ничего удивительного в этом нет: ведь речь идет по сути дела о макрокомпаративистике, по хронологической глубине реконструируемого объекта значительно превышающей индоевропеистику или семитологию и сравнимой с ностратикой. Действительно, звуковые законы афразистики все еще не так строги, как того требует классический сравнительно-исторический метод. С точки зрения семантики афразийские сближения нередко предполагают допущения, которые были бы квалифицированы как неприемлемые в других направлениях этимологии. Далека от ясности морфологическая структура праафразийского языка, не говоря уже о синтаксисе. Тем не менее, достаточно беглого взгляда на вышедшие под руководством Игоря Михайловича тома сравнительного словаря афразийских языков, чтобы понять, сколь огромно качественное (и, конечно же, количественное — в числе предлагаемых сближений) отличие его от предшествующего ему аналога — семитохамитского словаря Марселя Козна. Что же касается сравнительной грамматики, обобщающие работы Дьяконова являются классическими пособиями, без ссылок на которые не обходится буквально ни одна работа по данной тематике. И еще один заметный факт: само название *афразийские языки* было введено в научный обиход именно Игорем Михайловичем (прочно закрепившись в русской лингвистической терминологии оно, в виде *Afrasian Languages*, успешно конкурирует с *Afro-Asiatic* Дж. Гринберга в терминологии англоязычной).

Классический семитолог по образованию, Игорь Михайлович очень много сделал для того, чтобы избавить афразистику от присущего ей и по сей день семитоцентризма. Внимание и уважение, с которым он относился к данным кушитских и чадских языков — этих падчериц традиционной семито-хамитологии — не замедлило принести плоды, особенно в области фонологии, где чадский материал даже позволил расширить протоязыковой консонантный инвентарь.

Учительская роль Игоря Михайловича для лингвистов-древневосточников и афразистов нашей страны несомненна, но в конце концов естественна: история нашей науки сложилась так, что долгое время он был для нас единственным источником идей, консультантом и критиком по целому ряду областей древневосточной науки (горько отмечать, что после его ухода некоторые лакуны так и остались незаполненными). Удивительно, сколь глубокое влияние оказал он на зарубежных коллег, многие из которых специально приезжали в Ленинград для того,

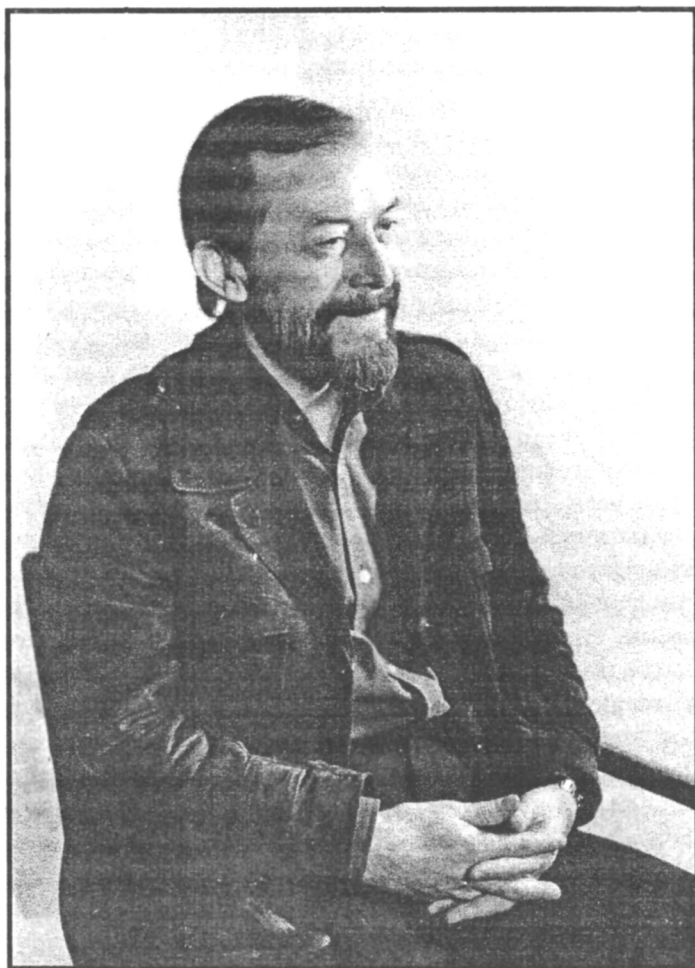
чтобы своими глазами увидеть этот поразительный феномен по имени *Diakonoff*. Своеобразным «побочным продуктом» посещений и переписки явилась библиотека Дьяконова — единственное в России полноценное собрание книг и оттисков по ассириологии, древнему Ближнему Востоку и афразийскому языкознанию. Здесь сосредоточено действительно все лучшее и важное, что было создано близкими и дальними знакомыми Игоря Михайловича со всего света, но также и теми, кто знал его лишь заочно, по публикациям. И сейчас, после его кончины, до нас доходят вести о том, что и в Европе, и в Америке готовятся к изданию мемориальные сборники памяти Дьяконова и организуются научные конференции его имени.

Перевод ветхозаветных поэтических книг оказался единственной областью, в которой мне посчастливилось сколько-нибудь серьезно сотрудничать с Игорем Михайловичем. Приступая к работе, я конечно был знаком с его интерпретациями аккадской и древнееврейской поэзии, однако та легкость, изобретательность и, более всего, смелость в выборе трактовок и формальных приемов, которую я наблюдал в Игоре Михайловиче с первого же дня совместной работы, казалась все-таки неожиданной. То была настоящая школа, которую, увы, мне не довелось закончить.

Игорь Михайлович оставил книгу воспоминаний, которую можно перечитывать неоднократно, начав с любой страницы, — пример спокойного, мягкого, почти всегда легко-печального отношения к эпохе, обыкновенно (и, видимо, заслуженно) описываемой в совсем других тонах. Я имею в виду вовсе не старческое умиление, свойственное мемуаристам, но лишь удивительное, вероятно даже немного странное умение быть одновременно вовлеченным и отстраненным, свидетелем и исполнителем, субъектом и объектом описания. Книга его воспоминаний; книга, возвращающая нас к воспоминаниям о нем...

Л. Коган

**ПАМЯТИ  
ВЛАДИМИРА ВЯЧЕСЛАВОВИЧА  
ПОЛОСИНА  
(31.X.1944 — 19.II.2000)**



Умер Владимир Вячеславович Полосин (для нас Володя)... Не верится, что мы больше не услышим его негромкого спокойного голоса, не увидим его подтянутую фигуру, не встретим чуть подсмеивающегося взгляда его темных глаз.

Добрый и любимый наш товарищ, отменный знаток арабского языка, доисламской поэзии, арабской рукописной книги, исламской и хрис-



тианской культуры арабов, блистательный переводчик... Доброта и живой ум сочетались у него с безукоризненной честностью и прямоотой, а скромность только подчеркивала присущее ему чувство собственного достоинства. Он был рыцарем с головы до ног, в каждом поступке, каждом слове, воплощением русского джентльмена. Традиции, преобладавшие в нашем обществе в 50-е — 80-е годы, менее всего могли способствовать формированию такого склада характера. Он сам себя так воспитал и построил, хотя сказались, безусловно, и традиции семьи.

Родился Вл. В. Полосин в 1944 г. под Владивостоком, в семье офицера. С 1949 г. жил в Ленинграде, где в 1967 г. окончил Университет. Увлечение арабским Востоком началось у него еще в школьные годы под влиянием старшего брата. В университете он самозабвенно изучал арабский и европейские языки, чуждаясь равно и казенной (отнюдь не безвыгодной) «общественной деятельности», и многих повальных тогда увлечений, бесплодной «кружковщины». Первые годы после Университета оказались для него непростыми: работа устным переводчиком в Москве, два года работы в «Воентехиздате»... И все это время он продолжал в свободные часы читать и переводить классических арабских историков и путешественников. Наконец, с 1972 г. и до последнего дня — работа в Институте востоковедения (СПб филиал ИВ РАН), но и тут — многократные призывы на полугодовые сборы в армию, которые его, конечно, не радовали, но от которых он не считал приличным уклоняться.

Имени Владимира Полосина нет в «Биобиблиографическом словаре отечественных востоковедов» С. Д. Милибанд. Ведь он не занимал чиновных должностей и даже не имел кандидатской степени. Но без него нельзя уже представить себе современную русскую арабистику<sup>1</sup>. Защититься Володя мог бы давно по какому-нибудь из своих опубликованных трудов (например, по монументальному «Словарю поэтов племени 'абс»). Однако, «неостепененность» была для него делом принципа. Суть этой негромкой, но твердой позиции последовательного неприятия того, чего его душа не желала и не могла принимать, можно словами сформулировать за него так: поскольку в вашем общественном устройстве, включая и научную среду, торжествует неправда, — то я вам билет в научную карьеру, то есть право на защиту, почтительнейше возвращаю! Прямо никогда не выраженная, эта позиция читалась и в постоянной, превратившейся в поговорку, Володиной сентенции: «Подлая жизнь!», и в той резкой, брезгливой отмашке руки, которой он пресекал любую попытку склонить его к защите.

---

<sup>1</sup> О вкладе Вл. В. Полосина в классическую арабистику подробнее см. в некрологе, написанном А. Б. Халидовым, на сайте <http://pvcentre.agava.ru>; там же можно найти и полный список его опубликованных работ.

Бежавший от всякой карьерной и показушно-«общественной» деятельности, он был совершенно безотказен, когда людям действительно требовалась помощь. Это — единственная причина, почему он согласился быть избранным в местком Института и несколько лет проработал его председателем. В существующих условиях далеко не всем и не всегда он мог реально помочь, но делал все, что только было в его силах, и главное — принимал всякую чужую боль предельно близко к сердцу.

Со студенческих лет наряду с любовью к культуре арабского мира жило в нем увлечение, о котором знали лишь немногие из близких, — любовь к культуре средневековой христианской Европы, в частности — средневековой Франции. Оно сохранилось до самых последних дней: после кончины Володи, при разборке содержимого его рабочего стола в Институте, в одном из ящиков был обнаружен томик Франсуа Вийона, которого он читал по-старофранцузски...

Одновременно влюбленный в две средневековые цивилизации — ближневосточную и европейскую, полиглот, методично осваивавший языки различных культур, он практически не видел (если не считать студенческой стажировки в Каире) стран изучаемого им арабского мира; не состоялась в его жизни и встреча с готическими соборами и замками вийоновской Франции. Дело в том, что, начиная с 1967 года, на протяжении более чем 20-ти лет Вл. В. Полосин носил на себе клеймо «невыездного». Лишь в последнее десятилетие мир начал понемногу приоткрываться для него. Если бы не этот дурацкий запрет, — можно себе представить, каких успехов, при его одаренности, достиг бы он в арабистике, сколько новых проектов могло бы родиться при доступе к местным материалам, в сотрудничестве с иностранными учеными, насколько лучше известны были бы работы его за рубежом... Всё в сослагательном наклонении. «Подлая жизнь!» И еще одна изломанная судьба русского таланта.

Начав свою научную деятельность как специалист в области классической арабской — доисламской и исламской — культуры, Вл. В. Полосин постепенно, будто бы даже и не по своей воле, а понуждаемый какой-то внешней силой, обратился в последнее десятилетие к занятиям арабскими христианскими текстами. Прологом к этому послужило, возможно, его участие в начале 1990-х гг. в коллективном переводе по заказу Российского Библейского общества серии пособий для переводчиков Нового Завета (пока увидел свет только первый том серии: Комментарий к Евангелию от Матфея. Пособие для переводчиков Священного Писания. РБО, Москва, 1998, 799 стр.; второй выпуск — Пособие для переводчиков Евангелия от Луки — находится в печати). Эта большая работа (на его долю пришелся перевод нескольких десятков авторских листов) могла явиться для арабиста-исламоведа своего рода

введением в христианскую традицию. С тех пор, кстати говоря, Вл. В. Полосин постоянно сотрудничал с Российским Библейским обществом, и, в частности, буквально за несколько дней до смерти завершил перевод книги Д. Ауни «Новый Завет и его литературное окружение» (сейчас уже сдана в печать).

Затем, как бы по случайному стечению обстоятельств, он оказался вовлечен в нужную и интересную работу над арабо-христианскими рукописями, войдя в состав небольшого интернационального коллектива, в котором пользовался уважением и авторитетом. Перед ним открылась перспектива длительной филологической, текстологической работы, милой его сердцу, и при этом — в области, мало еще разработанной в арабистике. Здесь обещали найти свое наилучшее применение его природные лингвистические способности и огромный переводческий опыт. Его первым шагом на новом поприще стало осуществленное совместно с братом, Валерием Вячеславовичем Полосиным, подробное научное описание коллекции арабо-христианских рукописей Института. Результаты этой работы составили основу издания «Каталог арабо-христианских рукописей из собрания Петербургского Института востоковедения», которое в ближайшее время должно увидеть свет (издается в Бельгии, на английском языке).

Далее, к сожалению, приходится говорить о незавершенных трудах. Ближайшим реальным проектом было издание арабского перевода греческого сочинения Матфея Кигалы по истории византийских императоров (по рукописи из собрания СПбФ ИВ РАН с большим количеством миниатюр). Среди более отдаленных планов обдумывалось издание небольшого текста, совершенно неизвестного в науке, о чудесах (по-видимому, уникальная рукопись из собрания СПбФ ИВ РАН), замена сильно устаревшего издания арабского текста Евтихия и его перевода на французский язык. Между этими крупными замыслами в Володины планы входило и издание ряда мелких находок, сделанных им в ходе описания арабо-христианских рукописей (публикация одной из них готовилась для настоящего тома «Христианского Востока»; за ней должны были последовать сообщения о нескольких интересных приписках на разных рукописях). Готовился он принять участие в описании и второго крупного собрания арабо-христианских рукописей в Петербурге (коллекции Российской национальной библиотеки). Параллельно с работой над арабо-христианскими рукописями, Вл. В. Полосин продолжал интенсивно заниматься и мусульманскими текстами: он перевел около 60 авторских листов «Жития Мухаммеда» Ибн Хишама (осталось, однако, непереверденным еще около трети этого грандиозного текста). Предполагал он участвовать и в большой коллективной работе по описанию арабских медицинских рукописей в собрании СПбФ ИВ РАН. Внезапная, безвременная смерть прервала его труды, перечеркнула все планы...

После ухода Володи осталось ощущение ничем не заполнимой пустоты и общее для всех нас чувство, лучше всего выражаемое им же переведенными стихами арабского поэта:

ذهب الكرامُ فاصبحوا امواتا \* ورقاً تطيرُهُ الرياحُ رُفَاتا  
وتَبَدَّلَتْ عَرَصَاتُهُمْ مِنْ بَعْدِهِمْ \* بسوى نباتِ الصالحين نباتا  
وبقيتُ في دهرٍ أُحاذِرُ شرَّهُ \* واخافُ فيه من الطريقِ بَيَاتا

*Ушли благородные люди и стали покойниками — листьями, останки которых разметали ветра.*

*После их смерти в их дворах вместо травы праведников выросла иная трава.*

*А я остался в этом времени, опасаясь его зла и боясь ночного нападения на дороге <sup>2</sup>.*

Друзья

---

<sup>2</sup> Ибн ал-Марзубан. О превосходстве собак над многими из тех, кто носил одежды / Пер. с араб. яз. и комм. Вл. В. Полосина // Кунсткамера: Этнографические тетради. Вып. 5–6 (СПб., 1994) 215.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ВВ* — *Византийский Временник*  
*ВДИ* — *Вестник древней истории*  
*ЖМНП* — *Журналъ министерства народнаго просвѣщенія*  
*ЗВОИРАО* — *Записки Восточнаго Отдѣленія Имп. Русскаго Археологическаго Общества*  
*ИРАИК* — *Извѣстія Русскаго Археологическаго института въ Константинополѣ*  
*КВ* — *Кавказ и Византия*  
*ППС (ПС)* — *(Православный) Палестинский сборник*  
*ТрКДА* — *Труды Кіевской Духовной Академіи*  
*ХВ* — *Христіанскій Востокъ*  
*ХрЧт* — *Христіанское Чтеніе*  
*AASS* — *Acta Sanctorum* (Antwerpen, Bruxelles)  
*AB* — *Analecta Bollandiana*  
*ACO* — *Acta Conciliorum Oecumenicorum*  
*ASSEMANI, BO* — *Josephus Simonius ASSEMANUS, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, Roma, I (1719), II (1721), III, I (1725), III, 2 (1728) [repr.: Hildesheim, 1975]*  
*BAC* — *Bulletin d'arabe chrétien*  
*BAUMSTARK, GSL* — *Anton BAUMSTARK, Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn, 1922)  
*BEDJAN, AMS* — *Paul BEDJAN, Acta martyrum et sanctorum syriace* (Leipzig, 1891) [repr.: Hildesheim, 1968]  
*BHG* — *François HALKIN, Bibliotheca Hagiographica Graeca, I–III* (Bruxelles, 1957) (*SH*, 8a); *Novum Auctarium BHG* (I 984) (*SH* 65)  
*BHO* — *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Bruxelles, 1910) (*SH* 10).  
*BOr* — *Bibliotheca Orientalis*  
*BK* — *Bedi Kartlisa*  
*BSOAS* — *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*  
*Byz* — *Byzantion*  
*BZ* — *Byzantinische Zeitschrift*  
*CChr* — *Corpus Christianorum*  
*CopEnc* — *The Coptic Encyclopedia* (New York, 1991)  
*CPG* — *M. GEERARD, Clavis Patrum Graecorum* (Turnhout: Brepols), I (1983), II (1974), III (1979), IV (1980); *Supplementum* (1998)  
*CSEL* — *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*  
*CSCO* — *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*  
*DOP* — *Dumbarton Oaks Papers*  
*EO* — *Échos d'Orient*  
*ETL* — *Ephemerides Theologicae Lovanienses*  
*GCAI* — *Georg GRAF, Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (Vatikan) I (1944) (*ST*, 118); II (1947) (*ST*, 133); III (1949) (*ST*, 146); IV (1951) (*ST*, 147); V (1953) (*ST*, 172)  
*GCS* — *Die Griechische Christliche Schriftsteller*  
*HO* — *Handbuch der Orientalistik* (Leiden—Köln, 1952 s.)  
*HTR* — *Harvard Theological Review*  
*JCoptS* — *Journal of Coptic Studies*  
*JÖB* — *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*

*JTS — Journal of Theological Studies*

*MAIR — Mémoires de l'Académie (Impériale) des Sciences de Russie* (St. Petersburg)

*Mus — Le Muséon*

*MUSJ — Mélanges de l'Université Saint-Joseph* (Beyrouth)

*NPNF — Nicene and Post-Nicene Fathers of the Church*

*OC — Oriens Christianus*

*OCA — Orientalia Christiana Analecta*

*OCP — Orientalia Christiana Periodica*

*OLA — Orientalia Lovaniensia Analecta*

*OLP — Orientalia Lovaniensia Periodica*

*PG — J.-P. MIGNE, Patrologiae cursus completus. Series graeca* (Parisiis, 1857—1866)

*PdO — Parole de l'Orient*

*PL — J.-P. MIGNE, Patrologiae cursus completus. Series latina* (Parisiis, 1841—1864)

*PO — Patrologia Orientalis*

*POC — Proche-Orient chrétien*

*PS — Patrologia Syriaca* (Parisiis) I (1884), II (1907), III (1926)

*RSE — Rassegna di studi etiopici*

*RAC — Reallexicon für Antike und Christentum* (Stuttgart, 1950 s.)

*RE — Realencyklopädie des Klassischen Altertums* (Pauly-Wissowa)

*REArm — Revue des études arméniennes*

*RÉB — Revue des études byzantines*

*RÉGC — Revue des études géorgiennes et caucasiennes*

*ROC — Revue de l'Orient Chrétien*

*RSBN — Rivista di studi bizantini e neoellenici*

*RSO — Rivista degli Studi Orientali*

*SAMIR, Actes I — Khalil SAMIR (Ed.), Actes du premier congrès international d'études arabes chrétiennes* (Goslar, septembre 1980) (Rome, 1982) (*OCA* 218)

*SAMIR, Actes II — Khalil SAMIR (Ed.), Actes du deuxième congrès international d'études arabes chrétiennes* (Oosterhesselen, septembre 1984) (Rome, 1986) (*OCA* 226)

*SAMIR, Actes III — Samir Khalil SAMIR (Ed.), Actes du troisième Congrès international d'études arabes chrétiennes* (Louvain-La-Neuve, septembre 1988) // *PdO* 16 (1990—1991)

*SH — Subsidia Hagiographica*

*SC — Sources chrétiennes*

*ST — Studi e Testi*

*TU — Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur*

*WRIGHT, Cat. Syr. mss. — William WRIGHT, Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum* (London, 1870—1872)

*ZDMG — Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*

ԱՐ — Արարատ

ԱՀ — Ապագրական Հանդես

ԲՄ — Բանբեր Մատենադարանյ

ԲԳ — Բազմավեպ

ՀԱ — Հանդես Ամսօրեայ

ՊԲՀ — Պատմա-բանասիրական Հանդես

ՂՐ — Ղրաբեր Հասարակական Գիթութիւննրի

ՁԲ — Ձրաբեր Հանդես

ՁԲ — Ձրաբեր

# **ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОКЪ**

**Серия, посвященная изучению христианской культуры  
народов Азии и Африки**

Публикуется редакционной коллегией один раз в год. По всем редакционным вопросам (статьи, гранки, вопросы обмена и книги на рецензию) обращаться в редакционную коллегию по адресу:

**ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОК**

**ИВИ РАН Ленинский просп., 32а**

**117334 Москва**

**Россия**

**E-mail: [orient.x@relcom.ru](mailto:orient.x@relcom.ru) или [byzros@infopro.spb.su](mailto:byzros@infopro.spb.su).**

Подписку для стран ближнего зарубежья можно оформить в издательстве «Алетейя» по адресу:

**Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, 13**

**Тел.: (812) 567-2239, факс: (812) 567-2253**

**E-mail: [aletheia@spb.cityline.ru](mailto:aletheia@spb.cityline.ru)**

**В дальнем зарубежье см. ниже.**

## **KHRISTIANSKIJ VOSTOK**

**An International Journal of Research on the Christian East**

**The journal is being published annually.**

Concerning all editing questions (articles, proof-reading, journal exchange, book reviews) please address to the Editing Board:

**Khristianskij Vostok**

**IVI RAN Leninskij prosp., 32a**

**117334 Moscow**

**Russia**

**E-mail: [orient.x@relcom.ru](mailto:orient.x@relcom.ru) или [byzros@infopro.spb.su](mailto:byzros@infopro.spb.su).**

**Concerning subscription please address:**

**Prof. Dr. Michel van Esbroeck**

**Kaulbachstrasse, 31a**

**D-80539 München**

**Germany**

Директор издательства  
О. Л. Абышко

Главный редактор  
И. А. Савкин

Компьютерная верстка:  
Т. А. Сеина

---

## **ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОК II (VIII) (2000)**

**Журнал**

---

ИЛ № 064366 от 26.12.1995 г.

Издательство «Алетейя»:  
193019, Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, 13  
Телефон издательства: (812) 567-2239  
Факс: (812) 567-2253  
E-mail: aletheia@spb.cityline.ru

Формат 70×100/16. 34 п. л. Тираж 1000 экз. Заказ № 3909  
Сдано в набор 08.11.2000. Подписано в печать 04.01.2001.

Отпечатано с готовых диапозитивов в Академической типографии «Наука»  
РАН: 199034, Санкт-Петербург, 9 линия, д. 12

**Printed in Russia**